中国式情感

[illegible]

[illegible]

COAY Books

目录
Content

- 源远流长的占梦文化（1）
- 源远流长的占梦文化（2）
- 源远流长的占梦文化（3）
- 源远流长的占梦文化（4）
- 《周礼》以“日月星辰占梦”
- 医学家解梦
- 王符的“占梦之大略”
- 占梦理论家解梦
- 佛经解梦
- 纪晓岚说梦
- 解梦书解梦
- 《黄帝内经》：梦是一种生理病理现象（1）
- 《黄帝内经》：梦是一种生理病理现象（2）
- 乐广：梦是“想”和“因”
- 《庄子》：梦是魂交
- 王符的占梦理论
- 《关尹子》的占梦理论
- 佛教：梦本虚幻
- 道教：天神感应与三尸作怪
- 陈士元：神秘主义下的天人感应（1）
- 陈士元：神秘主义下的天人感应（2）
- 问忧占梦
- 问吉占梦
- 梦书占梦
- 直面占梦
- 反面占梦
- 测字占梦（1）
- 测字占梦（2）
- 换码占梦
- 审测占梦

- 演绎和推理占梦
- 占梦与迷信

源远流长的占梦文化（1）

中国历史上有许多关于梦的故事，皇帝梦龙，做官的梦棺（官），文人梦笔。南北朝时期有个著名文人江淹，据说他少年时梦见有人送他一支五色笔，从此文思大进，其《恨赋》、《别赋》险些弄得纸贵一方。后来为什么“江郎才尽”了呢？原来他又梦见送笔之人将五色笔要回去了。这种故事很多，其真假颇值得怀疑，但这些传说至少揭示出古人的一种心态，认为梦与现实有某种神秘的联系，或者说，梦对现实有其预示作用。而要揭示这种联系，将神秘的预测“挑明”，就需要借助于占梦术了。所谓占梦，也就是后人所说的圆梦、解梦或释梦。术士根据人们梦中所见，来预测人事的吉凶休咎。占梦的历史很悠久，也曾有过较高的地位。在包括占耳鸣、占鸟兽鸣叫、占眼跳、占喷嚏等在内的各种杂占术中，占梦被认为是最高级的，因而《汉书·艺文志》中有“众占非一，而梦为大”的说法。

占梦之所以能有这样的地位，与古人对梦的迷信直接相关。现代科学已经证明，梦是人们睡眠过程中部分思维细胞活动的结果，与人的日常经验、心理需求有密切的关系，所以人们常说：“日有所思，夜有所梦”，古人还有“南人不梦马，北人不梦船”之说。但古人由于认识的局限，将梦理解为鬼神的活动，是鬼神在人睡眠时与人沟通，传达天意，指点迷津，因而在他们眼里，占梦是揣摩天意的活动，自然意义重大。

在远古神话时代，人们首先考虑的是，梦应是有神性的，梦是由神安排和管理着的。由于梦是被神管理的，所以在《白泽精怪图》中，说黄帝手下有个神兽叫伯奇，黄帝专门叫它吞食噩梦，在汉代还有“伯奇食梦”（《后汉书·礼仪志》）的记载，直到敦煌唐人写本《白泽精怪图》中还说：“人夜得噩梦，旦起于舍，（向）东北被发咒曰：伯奇！伯奇！不饮酒，食六（家）常食，高兴地，其噩梦归于伯奇，厌恶息，兴大福，如此七咒，无咎也。”伯奇吞噩梦是受黄帝神的指

使。黄帝自己做梦，由于他是神，所以梦游称为“神游”。黄帝梦游华胥之国，后专称为“梦华”，有深远的影响。宋代孟元老追忆北宋汴梁旧事，写有《东京梦华录》，即取意于此，序云：“古人有梦游华胥之国，其乐无涯者，仆今追念，回首怅然，岂非华胥之梦觉哉？目之曰《梦华录》。”后来发展到，因以追思往事，恍如梦境为梦华，故元代涨翥《蜕庵诗·清明游包家山》云：“辇路迷游躅，宫词入梦华。”这样看来，黄帝做梦游华胥之国，是神首次做梦，而且专有名词产生。梦既然是神安排和管理的，按神的旨意能安排相爱的人在梦中幽会。《山海经·中次七经》说炎帝有个女儿叫瑶姬，死后化为渚草，“服之媚于人”。即吃了渚草就可以为人所爱。唐余知古撰《渚宫旧事》引古本《山海经》更说：“媚而服焉，则于梦期。”意为被人爱上以后又吃这种草，就可以和想念的人在梦中相会了。这样看来，瑶姬所化的渚草就是使恋人梦中相会的梦草。到了汉代，有真正的梦草传说流传，这就是从渚草神话衍化出来的怀梦草传说。汉郭宪撰《洞冥记》卷三记载：“有梦草似蒲红色，昼缩入地，夜则出，亦名‘怀梦’，怀其叶则知梦之吉凶，立验也。帝思李夫人之容，不可得，朔乃献一枝，帝怀之，夜果梦夫人，因改曰：‘怀梦草’。”这是将梦神化以后的梦的传说。

同时，按神的旨意，若什么神想生儿子，就安排他的妃子在梦中去吞太阳，吞一个太阳就生一个儿子，《拾遗记》卷一云：“帝喾之妃邹屠氏之女也。……妃常梦吞日，则生一子，凡经八梦，则生八子，世谓为八神。”由以上黄帝、炎帝、帝喾的神话看来，原始时代人们普遍认为梦具有神性，并为神所管理着。

到了传说时代，人们考虑的梦与原始神话时代有所不同了，其时人们将梦进一步看作是人与神沟通的一种渠道。最早见的人神沟通的梦，是殷代祖先商汤大臣伊尹生空桑的传说。《吕氏春秋·本味篇》云：“有侁氏女子采桑得婴儿于空桑之中，献之其君，其君令烰人养之。察其所以然，曰：其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘臼出水

而东走，毋顾。’明日，视臼出水，告其邻，东走十里，而顾其邑尽为水，身因此化为空桑。故命之曰伊尹。”很清楚地说明了通过梦这一渠道，将发洪水的信息告诉了伊尹的母亲，接替夏代的商代，已进入了奴隶社会，其梦境显然与原始时代不同。到了殷代，将梦视为人神沟通的渠道后，也就把梦视为梦的预兆（梦兆）了，梦作为前兆（吉兆或凶兆）便成立了。分析殷王的梦兆，也便成了当时国家的大政了。

西周时期，占梦术作为前兆开始形成风俗，周天子开始设有专门占梦的官员，为天子和诸侯占梦。《诗经·小雅·正月》有“召彼故老讯之占梦”的诗句，《周礼·春官》有“太卜掌三梦之法，一曰致梦，二曰寤梦，三曰咸陟”的记载。占梦官因为是为天子或诸侯占梦，有进言之便，所以就有了其他官员所没有的特权。误君谗臣之事时有发生。

《左传·衰公十六年》记载，卫庄公的占梦官（占梦嬖人）向庄公之子太叔遗讨几杯酒喝，太叔遗没有给他，他就和卜人（掌卜的官员）一起向卫庄公进言谗害太叔遗，说；“君有大臣在西南隅，不把他赶走，恐怕对您不利。”卫庄公听信谗言，就将太叔遗驱逐出境。太叔遗只好逃到晋国。占梦官的地位由此可见。这一时期，人们对梦已经有了一定的认识，占梦官“掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶”（《周礼·春官》）。所谓六梦，即“无所感动平安自梦”的正梦，“惊愕而梦”的噩梦，“觉时所思，念之而梦”的思梦，“觉时道之而梦”的寤梦，“喜悦而梦” 的喜梦，“恐惧而梦”的惧梦。庄子认为“梦者，阴阳之精也，心所喜怒而精气从之”；列御寇亦如是说：“此六者（指六梦），神所交也。一体之盈虚消息，皆通于天地，应于物类。故阴气壮则梦涉大水而恐惧，阳气壮则梦涉大火而燔灼，阴阳俱壮则梦生杀；以浮虚为疾者则梦扬，以沉实为疾者则梦溺；藉带而寝则梦蛇，飞鸟衔发则梦飞；将阴梦火，将疾梦食；饮酒者忧，歌舞者哭。故神遇为梦，形接为事。”可见，先秦时期人们对梦的认识多着眼于人的情绪（喜悦、恐惧、惊愕、思虑、愤怒等）和所谓的阴阳二气。

两汉时期，随着中医理论的发展和阴阳五行说的流行，人们对梦的认识和理解由表象而渐入其里。《黄帝由经·灵枢经》说：“正邪外袭，内而未有定舍也，反淫于藏，荣卫俱行而与魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。气淫于府，则有余于外，不足于内；气淫于藏，则有余于内，不足于外。阴气盛则梦涉大水而恐惧，阳气盛则梦涉大火而燔灼，阴阳俱盛则梦相杀毁伤；上盛则梦飞，下盛则梦堕，甚饱则梦与，甚饥则梦取；肝气盛则梦怒，肺气盛则梦恐惧，心气盛则梦喜笑，脾气盛则梦歌乐，体重身不举，肾气盛则脊两解不属；其气客于心则梦见丘山火焰，客于脾则梦见丘陵大泽坏屋风雨，客于肾则梦临渊没居水中，客于膀则梦游行，客于胃则梦饮食，客于大肠则梦田野，客于小肠则梦聚邑街衢，客于胆则梦斗讼自刳，客于阴则梦接，客于顶则梦斩首，客于足则梦行走，而不能及居深井内，客于股肱则梦体节拜跪”（引自《太平御览》卷397）。这种以正邪（阴阳）二气在人体部位来确定所梦物象的方法，虽有将梦这一复杂的生理、心理现象简单化的毛病，但它毕竟还是比较客观地看待梦的产生与所梦物象，对人们认识梦有一定的帮助，为诊治多梦及其他梦症提供了一定的理论依据。可以说，《黄帝内经》是从人体科学和病理学的角度来认识梦、解释梦，没有多少封建迷信色彩。然而，这样一种属于古代科学的理论，却被术士们拿来用作占梦。科学被掩遮于迷信之下，可谓是科学的悲哀。

源远流长的占梦文化（2）

当然，除非不得已，术士是很少利用《黄帝内经》关于梦的理论来解释梦，他们占梦通常是视其所需，借助某种占卜术的理论。这也就是说，中国古代的占梦术并没有自己的理论，它常常要借助别的术数来表明自己的存在，依附于别的术数，常见的有占星术，《易》术，五行术，甚至还有相术。占梦最早依附于占星术，《周礼·春官》中有“以日月星辰占六梦之吉凶”的记载。后来，占梦又与《易》术、五行术联系在了一起。最初，占梦需要的知识相当杂驳，要掌岁时，观天地，辨阴阳，识星辰。到了后来，术士对某种术数一知半解，就大言不惭地声称能占梦之吉凶，一点也不汗颜。

随着人类认识能力的增强，人们（尤其是帝王）对梦的迷信逐步减弱，到汉代以后便不再设专门占梦的官职，五代以后，不仅不再有占梦的名家，甚至江湖上的圆梦先生也不多见了。元明时期，占梦作为一种职业已不存在，但占梦的“知识”仍广为流传。

鉴于术士占梦各恃一技，所宗多不相同，因此，要简单而全面地勾勒一下古代占梦术的发展是比较困难的。这里只能粗疏地勾勒一下有关的重要方面，加以析理批判。

古人占梦有五不占和五不验之说。他们认为占梦同卜 筮、《易》术一样，是一种求得与神灵沟通的神秘过程，对其神秘性不能有丝毫的怀疑，必须至诚至敬，所以，占梦也就有了许多条条框框，其中比较重要的是五不占和五不验。五不占是：神魂未定而梦者不占，妄虑而梦者不占，寝知凶厄者不占，寐中撼寤而梦未终者不占，梦有始终而觉佚其者不占。译成白话就是心神不定就成梦的不能占，胡思乱想而成梦的不能占，醒后知道有凶险的不占，睡眠中被摇醒而梦未做完的不占，梦虽有头尾但醒后已记不全的不占。换句话说，只有平静地入睡且睡眠中没有什么干扰时做的梦，醒后还能完完整整地记下来的才能占验吉凶休咎。之所以如此，是因为许多人认为人只有在恬静无

干拢的睡眠状态中才能得到神灵的启示。五不验是说有五种情况占梦不灵验，一是“昧厥本原者不验”，也就是说精神不太正常的人占梦不灵验；二是“术业不精者不验”；三是“精诚未至者不验”；四是“削远为近小者不验”；五是“依违两端者不验”。所以有人认为“必有大觉而后能占大梦，不然，则亦觉亦梦也。”然而，这些古法和戒条对占梦并无什么帮助，遵守不遵守都是一个样，因为无论术士凭借何种术数，最终的结果都是不可能应验的。也许正是因为悟到了这一点，那些江湖术士对这些戒条才视有若无，他们中的许多人仅是凭借流传下来的诸如《周公解梦》等一类的占梦书，到处招摇撞骗，愚弄别人。其实，无论“古法”，还是古代的梦书之类，都不可能切近梦的科学本质，因而也就无法正确阐释梦所包容的复杂而微妙的社会、文化意义，甚至无法阐释梦所具有的生理的、心理的内容。

由于中国古代人体科学和心理学的发展一直相当缓慢，整个古代社会，人们一直视梦为难解之谜。占梦术的流行，更加强了梦的神秘性和迷惑性。这也就更加刺激了人们寻梦、释梦、探究梦的猎奇心。中国古代文献中记梦，解梦的文字占有不少篇幅，与人们这种对待梦的态度不无关系。看来，即使求实务实如古人也是不乏梦想的。传说黄帝曾梦游华胥国，其国在龠州西面，台州北面，距齐国不知有多远，因为乘车乘船都无法到达。这个国家的人没有师长，没有嗜欲，不知生之乐，不知死之恐怖，因而从无夭伤。他们不知亲近人类自身，也不知远物远俗。这样一个国家，比起陶渊明笔下的“桃花源”来更富幻想色彩（参见《列子》）。列御寇笔下的古莽国则是一个地地道道的幻想国，这个地处“西极之南隅”的古莽国，阴阳之气不交，寒暑不辨，日月都照射不到，没有白天，没有黑夜。这里的人不吃不喝不穿，就是喜欢睡眠，一觉睡五十天。更奇怪的是他们以梦中所为者为实，而把醒来时见到的一切都看成假的。至于庄周梦蝶则是把人生的感悟寓于梦想之中，孔子梦见周公，则寄寓了他对圣贤先哲的仰慕和追念，所以到了老的时候，他想梦见周公而不得，十分遗憾地

说；“甚矣吾衰也，久矣吾不复梦见周公”（《论语·述而》）。有人说中华民族是个务实的民族。这只说对了一半。人们在务实的同时，也有理想与现实的矛盾一时不能缓解时，总是忍不住要游历一下梦境，情不自禁地做一些美妙的梦，在近乎麻痹状态的梦中得到暂时的满足。最为人们熟悉的是“南柯一梦”的故事。侠士淳于棼嗜酒成癖。他曾当过淮南偏将。酒后冲撞了上司被革职，赋闲在家。一天，酒醉后梦见自己来到了大槐安国，被招为驸马，官授南柯太守，享尽了荣华富贵，与公主所生儿女也都个个荣耀显赫。不久乱国犯境，他奉命率师出战，兵败而回，公主已经病死，他因此而受到国王的猜忌，被革职还乡。醒来后，他悟知大槐安国就是家宅南大槐树下的蚂蚁洞。淳于棼在梦境中风光了一阵子又回到了现实中，邯郸道上的卢生同淳于棼一样，朝思暮想荣华富贵，也是在梦境中得到了一时的满足，而梦醒时，灶下老人煮的黄粱米尚未熟透。可见，梦是调解现实与幻想的冲突的一种方式，一种途径。也许正是因此，古代文献中才有了如此多的关于梦的种种记载。

古人对梦有一种特殊情感，不仅是可以借助梦境得到一时的满足，而且还因为梦可以承载起人们的种种希望和幻想，梦兰、梦刀、梦笔的传说，鲜明地表现出人们的这样一种文化心理。据《左传·襄公三年》记载，郑庄公有一妾名燕姞，尝梦天使送给她一束兰花，燕姞因此而怀了孕。兰花香气淳郁，人们都很喜欢。这天，郑文公见到燕姞手拿一枝兰花，便让她陪伴自己，燕姞乘机说；“贱妾已怀有身孕，如果不信，敢用兰花打个赌吗？”郑文公说可以。后来燕姞生了个男孩，取名为兰，是为郑穆公。后来，人们就把妇女怀孕称作梦兰，久婚不孕的女子更是时时刻刻幻想梦兰。梦刀的传说出自《晋书·王浚传》：西晋大将王浚为巴郡太守时，夜梦卧室梁上悬有三把刀，一会儿又加了一把。醒来颇觉不祥，告知部下。主簿李毅解释说：三把刀合起来为州字，又加一把，是益州之意。估计您要升到益州为官了。不久，益州刺史皇甫晏被张弘杀死，王浚升任益州刺史。于是，梦刀

就成了地方官升迁的典故。那些久为地方小吏的人，无不希望自己梦刀高就。王安石送赵燮诗曾引用梦刀的典故："行追西路聊班草，坐忆南州欲梦刀"（《临川集》卷三十四）。赵燮要到蜀州任职，而蜀州正是王浚梦刀升迁之地，所以王安石很自然地联想到了梦刀的典故。而梦笔则是文人梦。文人最得意最渴望的大概就是文章能独步天下、文名饮誉海内了，实现这一梦想的捷径就是高人指点，神灵附身。梦笔的传说表现的正是这样一种梦想。它说的是南梁纪少瑜儿时曾梦见陆倕送给他一支青镂管笔，陆倕对他说："我看这支笔还能用，你就好好地用它吧！"从此以后，纪少瑜有了突飞猛进的进步，十二岁就可以出口成章。当时名士王僧孺很是赏识他，说："此子才藻新拔，方有高名。"因而，那些希望有所造就的文人，也常幻想有梦笔之幸。至于梦日、梦鱼、梦熊等等，也都被人视为大吉大利的七彩梦。

梦有七彩的，也有晦涩的、阴暗的。对五花八门、各种各样的梦，有人用宿命的眼光去看待，认为"帝王有帝王之梦，圣贤有圣贤之梦，舆台厮仆有舆台厮仆之梦。穷通益亏，各缘其人。凶人有吉梦，虽吉亦凶，吉不可幸也。吉人有凶梦，虽凶亦吉，凶犹可避也"（陈士元《梦占逸旨》卷二）。有人认为，梦是神灵的启示和告诫，只有求得与神灵的沟通，才能知道梦之吉凶休咎，这就需要占梦。这两种观点看似矛盾，实则是殊途同归，相辅相成。前者从理论的角度说明梦由天定，后者则试图探究天的旨意，进而破译梦的密码。受此影响，一些人对所梦有所疑虑，总是要求助占梦士或古代占梦书来占卜吉凶，帝王将相是这样，平民百姓也是这样。

源远流长的占梦文化（3）

历代帝王传说中，记梦占有很大比重。一些帝王为了表明自己受命于天，顺天应民，常常无中生有地编造一些故事，迷惑众人。有些文人出于新奇，或是出于某种政治需要，也自觉不自觉地美化那些所谓“上应天命”的帝王，利用梦的传说为封建帝王树碑立传，证明他们是“真命天子”。唐张冗《独异志》有这样一个故事：隋文帝杨坚未登大宝时，曾乘船而行，夜泊江中，梦见自己失去了左手，醒后甚感忌讳。上岸后，在一草庵中见一老僧，道行极高，就请他圆梦。听隋文帝说完，老僧急起祝贺，说：“无左手者，独拳（权）也，当为天子。”杨坚后为隋文帝，在草庵处建了一座吉祥寺，以记其梦之吉。传说唐高祖李渊曾梦见自己堕落床下，有许多蛆虫来咬他的身子。李渊醒来后很是害怕。问安乐寺智满禅师此梦何兆，禅师说：“床下者，陛下也。群蛆来食，是说众生共仰一人而话。此梦真是可喜可贺。”接着智满又为李渊占了一卦，得“明夷”之卦，解释说此卦“早吉晚凶，斯固体大，不可以小，小则败大则济，可作大事，以济群生。”李渊听后，惧不敢当。禅师环顾众人，见秦王李世民在侧，就对李世民说：“郎君与大人同应梦兆，这就是《易经》所说的‘子父之蛊，考用无咎’。天理人事，昭然可知，不可固拒，天之与也。天与不取，必受其咎。”杨坚、李渊之梦，依常人的理解，显然不是好兆头。人有双手，杨坚梦无左手，岂不是预示他将有断手折臂之祸？然而老僧却理解为独拳，拳音谐权，独权即“当为天子”。李渊梦堕床落地，群蛆食身，可理解为将有大祸临身。群蛆食身是何等可恶之事？智满禅师却独出心裁，以为是“群生共仰一人而活”之象。在术士这里，隋文帝、唐高祖的梦都应了陈士元“吉人有凶梦，虽凶亦吉”这句话。帝王得天下有梦兆，得良相辅佐也有梦兆。殷高宗梦天帝赐给他一个良相，醒后画其形貌，令人普天下寻找，终于在版筑间得到傅说，立刻任命为相。周文王夜梦飞熊，散宜生以为文王将得栋梁之臣。后来文王在渭水访得钓

叟吕望，即拜为相，殷高宗、周文王因梦而得良相，是殷、周之幸事，也是傅说、吕望之幸事。然而，中国古代社会有经邦济世之才而始终得不到施展机会，甚至老死丘壑的情况是屡见不鲜的，故文士多有“冯公岂不伟，白首不见招”和“冯唐易老，李广难封”之慨。明代大思想家李贽语及傅说拜相，也甚为感慨地说：“士之老死牖下而天子不梦者多矣！”（《史纲评要》卷一）

封建帝王的吉梦多是后人附会的，凶梦同样也是附会而来。《越绝书》记载的吴王夫差梦狗的故事就是这样。夫差灭越国后骄奢淫逸不可一世。一天夜里梦见三只黑狗南北号叫，炊甑中没有烟气冒出。醒后召集群臣解梦，皆不知其意。令人召公孙圣解梦，公孙圣闻召即与妻子诀别，说：“吴王因噩梦召我，我不能昧心而言，直言则必被其诛！”公孙圣听夫差讲完梦，叹口气说：“犬号是因为宗庙无主，炊甑无气是没什么可吃，都是亡国兆。”夫差大怒，立斩公孙圣。后来越军压境，吴国覆灭在即，夫差才感悟公孙圣冒死释梦的真正意愿，但为时已晚，夫差最后落得个拔剑自刎的可悲下场。秦始皇梦与海神搏斗，海神却如人状，问占梦博士，回答说那不是海神而是大鲛鱼。秦始皇令造连弩，亲自去捕杀鲛鱼，虽然最后射杀了大鲛鱼，他自己却一病不起，在归宫途中一命归阴。（见《史记·秦始皇本纪》）司马迁记述这一事件，显然是把它作为凶梦。

在许许多多记梦的文字中，吉梦和凶梦占的比例最大。是吉梦还是凶梦，不在于梦自身，也不取决于当事人，而是由占梦者不定期解释而确定的。占梦者各恃其术，就梦论事，就梦论人，是吉是凶，是好是坏，全由他们定夺。从这个意义上说，我们分析批判占梦术，重点不在于分析梦兆，也不是批判占梦者，而是分析批判占梦士所用的术数及其依据和过程。

0第 一 章源 远 流 长 的 占 梦 文 化0中国式解梦最常见的占梦术是比附或附会。术士依据梦中所见物象，生拉硬扯，将一些无必然联系的东西联系在一起，以此来释梦。东汉时，张奂为武威太守，携妻随

任。一日，其妻梦自己佩戴丈夫印绶，登楼而歌。醒后告诉张奂，张奂请术士占梦，术士说："此梦应夫人将生一子，日后像郡守一样为武威太守，但他要死在这座楼上。"张奂后果得一子，取名张猛。汉献帝时，张猛任武威太守，杀刺史邯郸商。州兵为刺史报仇，围困武威城，张猛害怕被俘受辱，登楼自焚而死。（干宝《搜神记》卷十）术士以为张奂妻梦佩戴丈夫印绶是生男之兆，显然因古代都是男子做官而女子无从政的可能这两个事实而产生联想。于是，由"印绶"而产生的一种横向联系，属于附会一类。《晏子春秋》有一则晏子为齐景公圆梦的故事：齐景公病了十几天，夜梦与二日相斗，不能取胜，问晏子此梦何兆。晏子佯称不解，却把答案写在书的背后，让术士为齐景公释梦。术士依晏子书上所言："病为阴，日为阳，一阴不胜二阳，君王的病就要好了。"这也是一种附会，将梦与阴阳之说附会在一起。《异苑》记载的万推为张茂释梦，更是典型的比附和附会。张茂曾梦一大象，问万推吉凶，万推说："你当有大郡太守之位。但不能善终。"他的解释就纯粹是比附和附会。他认为大象即大兽，兽音谐守，于是就将大象附会为大郡太守。根据"象以齿焚其身"这样一种生活经验，他又从大象不能善终联想到张茂，认为张茂将来也不得好死。一个大象竟被万推附会出那么复杂的内容。《广异记》所载顾琮的故事也是一个例子。顾琮因罪下狱，夜忽梦见其母下体，以为是不祥之兆，十分恐惧，心神不安。有人问他何以如此，他以梦告之，那人即祝贺他说："太夫人下体，是足下生路也。重见生路真是可喜可贺啊！"顾琮果被赦免，后来官至宰相。由梦母下体而衍生出重见生路，生拉硬扯，牵强附会，只是占梦术的一种表象，其实质则是同其他术数一样——迷信鬼神，相信宿命，否定人的主观能动性。

虽然如此，中国古代还是有一些因善于占梦而扬名的人。三国时代的周宣就是一个。他的占梦术被史家称作"玄妙之殊巧，非常之绝技"（《三国志·魏志·方技传论》）。周宣字孔和，乐安（今山东博兴）人。建安七子之一的刘桢曾梦蛇生四足穴居门内，请周宣占之。

周宣说："此梦应国家之事，与你的家事无关。当有女贼被杀。"不久，郑、姜二女贼果被捕杀。蛇为阴，女子亦属阴，故周宣以梦蛇为女子之象。蛇无足，有足为不祥，有足之蛇居于大庭广众之中，众人就会以其不祥而杀之，故周宣以为当有女子被杀。此事虽见载于史传，但殊不可信。可是，时人却视为美谈而广为流传。另传，魏文帝曹丕曾问周宣："吾梦殿屋两瓦堕地，化为双鸳鸯，此何谓也？"周宣答道："后宫当有暴死者。"文帝本来并无此梦，随便编了一个，以试周宣的占梦术，故对周宣说："吾诈卿耳！"周宣对文帝说："夫梦者，意耳。苟以形言，便占吉凶。"话未说完，黄门令奏宫人相杀。周宣以为梦就是人的所思所想，只要用语言表达出来，都可以占验吉凶祸福。梦与现实借助语言媒介同人们的思想意识沟通起来，传统的"五不占"戒条在周宣这里完全失去了作用。正因为把握住了梦与思想意识的联系，周宣占梦多是就梦论事，很少凭籍其他术数。一次，魏文帝曹丕说："我昨夜梦有青气自地属天。"让周宣占其吉凶。周宣答道："天下当有贵女子冤死。"是时，文帝已遣使赐甄后玺书，闻周宣之言而悔之，遣人追使者不及，甄后终于冤死。文帝又问："吾梦摩钱文，欲令灭而更愈明，此谓何邪？"宣怅然不对。文帝再问，周宣无奈只好回答："此陛下家事，虽意欲尔而太后不听，是以文欲灭而明耳。"原来，文帝欲治其弟曹植之罪，太后不允，只是略加贬爵了事。曹丕赐甄后死，治曹植罪，天下皆知其因。文帝问梦，周宣便巧妙地将这两件事与梦联系起来，答词似明而暗，似暗而明，其释"青气自地属天"梦，以青气为贵女子，以自地属天为冤死（古人认为人死后入地狱，见阎罗。升天者必有冤屈诉天），于是有"当有贵女子冤死"之占。

源远流长的占梦文化（4）

周宣的占梦术可以说是建立在心理分析基础上的逻辑推理。其“后宫当有暴死者”之占，就是先从梦兆解释文帝的心理，殿屋即后宫。两瓦无端堕地，实属突然，且堕地必粉，化为双鸳鸯则是两瓦为女子之兆。经过这样的词义解释，周宣窥见了文帝之梦的心理密码，进而推理出“后宫当有暴死者”的结论。周宣三占刍狗之梦，逻辑推理的痕迹更明显。兹将《魏志》本传的这段记载录之于后：

尝有问宣曰：“吾昨夜梦见刍狗，其占何也？”宣答曰：“君欲得美食耳！”有顷、出行，果遇丰膳。后又问宣曰：“昨夜复梦见刍狗，何也？”宣曰：“君欲堕车折脚；宜戒慎之。”顷之，果如宣言。后又问宣：“昨夜梦见刍狗，何也？”宣曰：“君家失火，当善护之。”俄遂火起。语宣曰：“前后三时皆不梦也，聊试君耳。何以皆验邪？”宣对曰：“此神灵助君使言，故与真梦无异也。”又问宣曰：“三梦刍狗，而其占不同，何也？”宣曰：“刍狗者，祭神之物，故君始梦，当得余食也。祭祀既讫，则刍狗为车所轹，故中梦当堕车折脚也；刍狗既车轹之后，必载以为樵，故后梦忧失火也。”

刍狗即用草编结成的狗，供祭祀用。既为草编，便祭后弃之，车轹马踩，拾以为薪。周宣根据这一过程，推理刍狗三梦，故有“君欲得美食”，“君欲堕车折脚”，“君家失火”三占。尽管事后求占者说明并无此三梦，只是要试一试周宣的占梦术，然三梦已验。周宣认为梦是人们的思想意识的表现，只要用言语表达出来，不论是否确有此梦，都可作真梦看待，可以据以占卜吉凶福祸，大至国事，小如某人折脚，都能一一占验。正因为如此，魏文帝任命周宣为太史中郎。《魏志》本传评道：“宣之叙梦，凡此类也，十中八九，世以比（朱）建平之相矣！”

周宣占梦术与其他占梦士不同。他不是凭借某种术数，而是根据自己对梦的理解，在心理分析的基础上进行逻辑推理，这使他的占梦

术避免了神秘色彩，有一定的真实感，占梦实际上是对梦与未来物象的关系的探讨和解释，想要使自己的解释更加接近事实，首先对梦必须有一个基本的理解，既不能看得过于神秘，又不能统统看成是幻象。周宣占梦所以比较灵验，除了陈寿有意涂上的神秘色彩外，主要的是周宣对梦的理解比较接近科学的理解。梦既是正常的生理反应，又是人的思想意识表现；它既包括对以往行为、思想意识的回忆和检讨，又包括对未来的设计与构想。但由于梦是人们处于休眠状态的大脑皮层活动，是无规则的心理活动的映现，因而是非理性，非逻辑的，有时甚至呈混沌状态。所以，从科学的角度讲，释梦实际上是对梦中物象与心理活动程序的理性梳理，使其条理化、理性化、进而发现其内在的逻辑，还原梦的思维方式与思维过程。中国古代的占梦术注意的是梦象与人的命运的联系，根本不去探究梦作为生理、心理活动的发生发展过程，不去探究繁冗杂乱的梦象之间的心理逻辑和事理逻辑，结果难免生拉硬扯，胡编乱造，故弄玄虚。面对他们那虚幻玄奥的解释，那些即使对梦缺少了解的人也不由得满腹狐疑，难置可否。

梦是有迹可寻的，不然何以有寻梦之说？古人认识到了这一点，却又找不到合适的寻梦途径，因而就去求助于占梦术士，求助于通灵者。这种现象在中国古代记梦述梦的文学作品中表现得最为充分。其中著名的是汤显祖的戏剧“临川四梦”和曹雪芹的长篇小说《红楼梦》。中国古代的梦文学或是以梦为缘起，借梦开篇，或是中间掺加记梦述梦，或是以梦结尾，但不论何种情况，只要写到梦，基本上都要写占梦。不过，文人笔下的占梦与术士占梦颇为不同，他们不是从梦来看一个人的命运，而是借梦来阐释人生与社会，表现自己的人生观与人生理想。汤显祖“因情成梦，因梦成戏”是这样，曹雪芹借一通灵玉石演说《红楼梦》是这样，金圣叹腰斩《水浒传》，用卢俊义之梦结束一部《水浒》，和罗贯中、施耐庵用“徽宗帝梦游梁山泊”结束全书也是这样。在整个封建社会中，文人很少有得志的时候，失意和

痛苦常常伴随着他们，因此，不少人包括一些赫赫有名的文人都视人生如梦，时常发出“人生如梦”的感慨，以人生写梦，以梦喻人生。在一些文人的笔下，梦常常是人生的代名词，占梦则无异于人生游戏，他们关注的不是占梦的结果，而是占梦的过程，在这一过程中求得消遣和慰藉。这也是一种人生态度。要了解中国古代文人的人生态度，似乎不应忽略中国古代的梦文学。

“大梦谁先觉，平生吾自知”。愿那些相信占梦术的人从梦境中走出来，把定自己人生航向，破除对鬼神的迷信，摒弃宿命论，用历史唯物主义和辩证唯物主义的观点去看待社会，看待人生。“从来就没有什么救世主，也不靠神仙皇帝。要创造人类的幸福，全靠我们自己……”

《周礼》以“日月星辰占梦”

《关尹子·二柱篇》曾经指出，天下之人不知有多亿兆，“人人之梦各异，夜夜之梦各异”。如果把天下之人的所有梦都加起来，大概“不可以尘计”。“尘”是中国古代表示小数的一个名称，据说一尘等于一分的万万分之一。《关尹子》对梦的估计，主要以空间的横坐标为根据，如果把时间的纵坐标也考虑进去，把从古以来的人们所有的梦都加起来，他的估算不能说过分。然而，无论是神道主义的占梦家还是崇尚理性的科学家与哲学家，谁也不会对那些数以“尘”计的睡梦一一去细论。人类心智的共同的要求，总是对那些大量的而又零散的对象，进行归纳和分类。中国古代对梦的分类，可以上溯到史前时代。那时候，先民们根据梦对自身的利益关系自发地把各种各样的梦，分为吉凶两大类。不过，不但各民族吉凶标准不大相同，同一个民族的吉凶标准也不一定那么确定。进入文明时代以后，有占梦家对梦的分类，也有哲学家对梦的分类，还有外来佛教对梦的分类。值得注意的是，宗教神学对梦的分类未必全是迷信，哲学家对梦的分类又未必没有迷信。中国古代梦的分类有一个重要的思想特点，这就是迷信同科学经常纠缠在一起。因此，对中国古代梦的分类，则应该完全按照本来的分类从整体上去分析和考察。

殷人对梦有无具体的分类，现有的材料尚无线索。根据《周礼》，周人把梦分为六类。由于《周礼》成书大约在战国时期，可以把对“六梦”看作是先秦时期人们对梦的一种分类。《周礼·春官》曰：

占梦（官）……占六梦之吉凶。一曰正梦、二曰噩梦、三曰思梦、四曰寤梦、五曰喜梦、六曰惧梦。

“六梦”的分类，是占梦官的分类。在整体上属占梦迷信的思想体系。但“六梦”的划分本身，主要以梦的内容及其心理特征为标准绝不能归之于迷信。如前所述，所谓“正梦”即其平平常常、无惊无思、无忧无喜、心境恬淡自然之梦。所谓“噩梦”即是噩梦或梦魇，因为梦中

遇到非常可怕的事情，梦者常常有呻吟或惊叫。所谓“思梦”，指梦中有思念，谋虚活动。所谓“寤梦”，指寤时之梦，即昼梦或白日梦。白日梦者自以为醒，事后方知是梦。其特点是同睡眠不发生关系，但却与睡梦有共同的心理特征。所谓“喜梦”、“惧梦”，指梦中有喜有惧。这种划分并不涉及“六梦”各自的吉凶。在这个范围内，应该说同神灵、鬼魂没有什么关系。

《周礼》“六梦”原文只有其名，未作解释，因而后世注说歧义颇多。例如“正梦”之“正”，有人注说为“正邪”之“正”。朱熹说，“思之有善与恶者”。因而梦亦“有正与邪者”。真德秀说：“念有正邪，故梦亦有正邪”。这样说来，除了“正梦”的其他五梦，是不是都属于“邪梦”，那样的话，邪梦不是太多了吗？既然思念有善恶，有正邪，“思梦”是不是也应该有正邪之分呢？真德秀就认为，有“思梦之正者”如高宗梦得傅说，孔子梦见周公；又有“思梦之不正者”，如赵武灵王之梦吴娃，汉武帝之梦木人。那样的话，“思梦”同“正梦”又有什么关系？其他梦是不是也应该有“正邪”之分！很显然，朱熹和真德秀的观点。纯粹是一种道德说教。那样解释“正梦”只能越说越乱。

又如，“寤梦”的“寤”，郑玄解释为，“觉醒时道（说）之”贾公彦解释为“觉（醒）时有所见而道其事”。“寤”确是觉醒时的意识活动。然而，如果说“寤梦”，因同觉醒时的道说所见有关而名之，那么“噩梦”、“思梦”、“喜梦”、“惧梦”，难道不也同觉醒时的道说，所见有关吗？如谈论灾祸而有“噩梦”、谈论父母而有“思梦”、谈论爱情而有“喜梦”、谈论怪异而有“惧梦”，那样的话，“寤梦”同其他四梦的界限实际上也划不清了。

所以，我们认为《周礼》六梦正是根据其梦的内容和心理特征而名之，并无其他的意味，穿凿的结果，反倒会把人们弄糊涂。

有人会问，占梦官为什么把梦划分为这样六类。我们认为，这很可能是占梦官长期占梦的“经验”的一种总结。占梦官虽然以“日月星辰占六梦之吉凶”，占梦活动虽然有传统或法定的程式，但他们实际所追

求的主要是所谓“占验”，这正是占梦官高明不高明的最重要的标志。如果占梦官死守程式，“占验”的可能性很小。这样，占梦活动本身就促使占梦官必须注意和梦者有关的心理状态。在我们看来，古代占梦官和后来的占梦家，不管他们自觉不自觉，他们在占梦的过程中，实际上已经在开始进行“心理分析”。不要认为“心理分析”在现代才出现，它的历史非常古老。只是古代的占梦官和占梦家不愿意向别人暴露这种秘密，因而对许多细节后世已经不大清楚了。

医学家解梦

杨上善是隋代的著名医学家，著有《黄帝内经太素》，三梦之法就载在《太素》之中：

凡梦有三种：人有吉凶，先见于梦，此为征梦也：思想情深，因之见梦想，此为想梦也，因其所病，见之于梦，此为病梦也。

征梦、想梦、病梦三梦的分法与六梦、十梦的分法有很大的不同，最明显的是大大简化了，其次是研究梦，而不是像六梦、十梦那样为了占梦才对梦进行分类。

杨上善将征梦列为三梦之首，看得出众梦中征梦是最受重视的一类。征梦就是预见吉凶的梦，这一类的梦境与人的未来有很直接的对应关系，按释者及梦书的解释，梦者的祸福可以在梦中事先预见到，杨上善没有对征梦做更进一步的说明和解释，显然他无意在这个问题上纠缠，他的重点不在这里，这也是他与占梦家的区别。

杨上善提出的第二类梦是想梦，它与《周礼》的六梦中的思梦，王符十梦中的精梦、想梦有相同的地方，即探讨人的感情意识与梦的关系，所不同的是杨上善的想梦不具有神秘主义的特点，它没有预言功能，而六梦、十梦中的精梦、想梦、思梦则具有预言性。中国古典诗词中对思念远方的梦描写最多，这些梦就是杨上善所说的想梦，它们的嵌入，具有画龙点睛，提高美的境界的作用，使诗的美感大为提高，读起来令人心醉神迷：

忆昔西行万余里，

长亭夜夜梦归吴。

（陆游《夜晚思梁益旧游》）

春雨桃开忆刘阮，

晚目薇长梦夷齐。

（丘处机《隋堂禅师益山居》）

百穴晴窗通玉女，

一拳小石梦分池。

（文征明《道复西斋古石》）

杨上善提出的第三种梦是病梦，“因其所病，见之于梦”，体内的五脏之气、阴阳之气的盛衰会促使人在睡眠中产生不同的梦，这种梦就是病梦。《素问·方盛衰论》中记载：

少气之厥，令人妄梦，其极至迷。三阳绝，三阴微，是为少气。

是以肺气虚，则使人梦见白物，见人斩血籍籍，得其时则梦见兵战。肾气虚，则使人梦见舟船溺人，得其时，则梦伏水中，若有畏恐。肝气虚，则梦见香菌生草，得其时，则梦伏树下，不敢起。心气虚，则梦救火阳物，得其时，则梦燔灼。脾气虚，则梦饮食不足，得其时，则梦筑垣盖屋。

值得一提的是，梦中有性行为的梦是医学家们很重视的病梦。这种梦即《灵枢》中的“梦接内（纳）”，张仲景说的“男子失精，女子梦交”，最普遍的说法是梦遗和鬼交。关于梦交的病理前人进行了很有成效的研究，《太平圣惠方》中云：

人禀五行秀气而生，承五脏神气而养，若阴阳调和，则脏腑强盛，风邪鬼魅，不能伤之。若调理失节，而气血虚衰，则风邪亲其虚，鬼干其正。然妇人与鬼交通者，由脏腑虚、神不守，故鬼气得为病也。

杨上善三梦之法的提出，具有很大的意义，这意义在于从新的角度去观察梦，而不仅限于梦的占卜意义。

王符的“占梦之大略”

东汉时，王符著《潜夫论》有《梦列》一篇，把梦分为十类。王符的划分必有所本。因此可以把“十梦”看作两汉时期人们对梦的一种分类。

《梦列》篇开宗明义曰：

凡梦：有直、有象、有精、有想、有人、有感、有时、有反、有病、有性。

“直”谓“直梦”，即直应之梦；“象”谓“象梦”，即象兆之梦；“精”谓“精梦”即意精之梦；“想”谓“想梦”；即记想之梦；“人”谓“人梦”即人位之梦；“感”谓“感梦”，即感气之梦；“时”谓“时梦”，即应时之梦；“反”谓“反梦”，即极反之梦；“病”谓“病梦”，即病气之梦；“性”谓“性梦”，即性情之梦。直梦之名；最先见于《淮南子·地形训》，而后又见于《论衡·纪妖》，说明前已有之。但“象梦”、“精梦”、“反梦”虽然先秦已经有梦例的记载，其名称我们只是在《梦列》中首次才看到。“感梦”、“时梦”、“病梦”可能是根据医学理论所作的归纳。因此，“十梦”的划分，概括了当时整个社会对梦的看法。关于“十梦”的特征，《梦列》曰：

……先有所梦，后无差忒，谓之直；比拟相肖，谓之象；凝念注神，谓之精；昼有所思，夜梦其事，乍吉乍凶，善恶不信者，谓之想；贵贱贤愚，男女长少，谓之人；风雨寒暑，谓之感；五行王相，谓之时；阴极即吉。阳极即凶，谓之反；观其所疾，察其所梦，谓之病；心情好恶，于事有验，谓之性。凡此十者，占梦之大略也。

王符不是占梦家，所论“占梦之大略”，实即“析梦之大略”，认为梦之划分大略十类。不过，王符对梦的分类确实有占梦迷信的内容。其中所谓“直梦”、“象梦”、“反梦”，据说“观察行事，占验不虚”，最为典型。然而“感梦”、“时梦”和“病梦”说明梦有生理病理的原因和特征，“精梦”、“想梦”和“性梦”说明梦有精神心理的原因和特征，又具

有科学的内容和意义。“人梦”说明，梦同梦者的地位、智能、性别、年龄有关，也有一定的道理。

占梦理论家解梦

明代中期，陈士元撰《梦占逸旨》，综合历代诸家梦说，根据发梦的不同原因和梦与所兆的不同关系，认为梦可以归纳为九个大类：

感变九端，畴（谁）识其由然哉？一曰气盛、二曰气虚、三曰邪寓、四曰体滞、五曰情溢、六曰直叶、七曰比象、八曰反极、九曰厉妖。

“气盛”之梦，即《灵枢·淫邪发梦篇》、《素问·脉要精微论》和《列子·周穆王篇》所论阴盛、阳盛、五脏各盛以及甚饥甚饱、长虫短虫之梦，共十五种梦象。

“气虚”之梦，即《素问·方盛衰论》所论五脏各虚五梦，各“得其时”五梦，共十种梦象。

“邪寓”之梦，即《灵枢·淫邪发梦篇》所论，邪气客寓五脏、六腑、阴器、颈项、腿胫、股肱，等等之梦，共十五种梦象。

“体滞”之梦，由《列子》“籍带而寝则梦蛇，飞鸟衔发则梦飞”推类，诸如“□有含、则梦强言而喑；足有绊、则梦强行而；首堕枕、则梦跻高而坠；卧藉微绳，则梦蛇虺；卧藉彩衣，则梦虎豹；发挂树枝，则梦倒悬”等。“体滞”指肉体知觉凝滞于某种东西。严格说来，这种梦不单由于肉体知觉有所凝滞，还有心理上的“衍化”。

“情溢”之梦是陈士元的创说，指喜忧过度而梦。诸如“过喜则梦开，过怒则梦闭，过惧则梦匿，过忧则梦嗔，过哀则梦救，过忿则梦詈，过惊则梦狂”等。这种梦纯粹是心理原因产生的。

“直叶”之梦，即直梦或直应之梦。诸如“梦君则见君，梦甲则见甲，梦鹿则见鹿，梦粟则见粟，梦刺客则得刺客，梦受秋驾则受秋驾”等。

“比象”之梦也是陈士元的一种新概括，意为“缘象比类”而梦。“比”，类也。“事类相似谓之比”。诸如“将升官则梦棺，将得钱则梦秽，将贵显则梦登高，将雨则梦鱼，将食则梦呼犬，将遭丧则梦白

衣，将沐恩宠则梦衣锦，谋为不遂则梦荆棘泥途”等。其中，“棺”和“官”、“鱼”和“雨”，声相类似；“秽”和“钱”，据说同属脏物。登高和显贵，同为向上高升；荆棘泥途和谋为不遂，同为事情很难。梦象为人事之象征。其他，食和呼犬，丧和白衣、恩宠和衣锦，在生活中往往相关联等。占梦家常常用“缘象比类”，进行附会。然而梦的“因衍”变化，确有“缘象比类”的现象，不可一概斥之为迷信。占梦家的附会有时相当灵验，正是不自觉地利用了“因衍”变化的这种特征。

“反极”之梦，即反梦或极反之梦，《庄子》、《列子》、《梦列》早有其例或其名。陈士元所举的梦例还有：“有亲姻燕会，则梦哭泣；有哭泣、口舌、争讼则梦歌舞；寒则梦暖，饥则梦饱，病则梦医；忧孝则梦赤衣绛袍；庆贺则梦麻苴凶服”等。“反极”之梦多与心理上的忧虑，忌讳和摆脱窘境的愿望有关，所以占梦家“反说”有时确会应验。但要说“有亲姻燕会”将一定“梦哭泣”则未必。若无忧虑、忌讳、一般多为“梦歌舞”。

“厉妖”之梦，指厉鬼、妖怪作祟而得梦。这是典型的神直说数。据说：

强死之鬼，依人为殃；聚怨之人，鬼将有报。其见之于梦寐者，则由己之志虑疑猜，神气昏乱，然后鬼厉乘其类瑕肆其怪孽，故祸灾立著，福祉难祈也。乃若晋侯受絷于秦伯（《左传》僖公15年：秦伯执晋侯曰：“亦晋之妖梦是践”。），燕王贬徙于房州（见《通鉴》燕王忠贬徙房州，数有妖梦），则又其次矣。

“厉妖”作祟不必评论。“志虑疑猜，神气昏乱”倒有一定的道理。“志虑疑猜”即现代人们常说的老是疑神疑鬼的一种心理状态。“神气昏乱”则同神经生理的疾病有关。有了这种生理心理上的原因，梦鬼梦妖并没有什么奇怪。殷人卜辞中已经记载了不少鬼梦。《周礼》中的“噩梦”、“惧梦”相当一部分也可能属于鬼梦、妖梦等。然而梦象中出现鬼妖，并不能证明鬼妖的存在。

陈士元是一位占梦理论家，但所划的“九梦”当中绝大部分有一定的经验根据和科学内容。只有少量的属迷信的内容或被占梦家利用。

佛经解梦

佛教传入中国后，由于宗派和传授的不同，有“四梦”的分类，有“五梦”的分类。

《善见律》把梦分为四种，其中两种与因果报应有关。四种梦，一叫四大不和梦，四大就是构成物质的四个元素地、水、火、风，佛教认为人身也是四大所成。这个四大不和梦，就是指人的体内有点不和造成的梦。“云何四大不和梦？答：眠时梦见山崩或飞腾虚空，或见虎狼狮子贼逐，此是四大不和梦，虚而不实。”二叫先见梦，“云何先见梦？答：或昼日见或白或黑，或男或女，夜克梦见，是名先见梦，此亦不实。”这两种梦实际一是生理原因形成的梦，一是心理原因形成的梦，佛教认为都是虚的。本来“四大皆空”，四大不和梦自然也是空的，更不用说由心所生的先见梦了。什么才是实的呢？第三种梦叫天人梦，第四种梦叫想梦，这才是真实的。“云何天人梦？答：若善知识，天人为现善梦，令人得善；若恶知识者，为现噩梦。此即真实。云何想梦者？答：此人前者或有福德，或有罪障，若福德者现善梦，罪者显噩梦。如菩萨母，初欲入母胎时，梦见白象从忉利天下人其右肋，此是想梦也，若梦礼佛、诵经、持戒、布施种种功德，此亦想梦”。可见佛教认为只有因果报应的梦才是真实的，其他一切都是虚幻的。因果报应的梦又有两种，一种是现世的善有善梦，恶有噩梦，一种是前世的善恶报应于今世的梦中。什么样的梦是善意梦呢？据《出生菩提心经》说：“有四种善梦，得于胜法。何等为四？所谓梦见莲花，或见伞盖、或见月轮，及见佛形。”什么样的梦是不善梦呢？据《迦延论》说“如梦中杀盗等”；《善见律》则在“杀盗”之外，又加了一“淫”字。正如《法苑珠林》卷四十三所说，佛教认为“梦通三性，若宿有善恶，则梦有吉凶”。

《大智度论·解了诸法释论》认为梦有五种：

若身中不调：若热气多，则多梦见火，见黄、见赤；若冷气多，则梦见水，见白；若风气多，则多梦见飞、见黑。又复所闻见事，多思维念故，则梦见；或天与梦，欲令知未来事。

“身中不调”三梦，近于“四大不和梦”。多思则梦，又相当于“思梦”、“想梦”。“天与梦”即神灵通梦。五梦当中，惟“天与梦”显示了宗教神学的本色。

《毗婆沙论》又有另外一种“五梦”的分类：

……应说五缘见所梦事：一、由他引，谓若诸天、诸仙、神鬼、咒术、药草、亲胜所念，及诸圣贤所引，故梦；二、由曾更，谓先见闻觉知是事，或曾串习种种事业，今便梦见；三、由当有，谓若将有吉与不吉事，法尔梦中先见其相；四、由分别，谓若思维希求、疑虑、即便梦见；五、由诸病，谓若诸大不调适时，便（有）所增梦见彼类。

“由他引梦”和上引“天人梦”、“天与梦”同属一类。认为梦是梦者身外一种神秘的力量所通引。“由当有梦”和“由他引梦”相联系因为吉凶先兆，只有通过一种神秘的力量才能“法尔梦中”。这种观点乃是一切占梦迷信共同的思想基础。“由曾更梦”则相当于王廷相所讲的“缘习之感”，即“旧之所履，昼之所为”所获得的种种印象在梦中再现，故曰“曾更”。“更”者经也、历也。“由分别梦”亦属“想梦”或“思梦”。“由诸病梦”当然是典型的“病梦”或“四大不和梦”。除一、三两类外，其他三类分别涉及到梦的生活基础，精神原因和病理原因，自有科学意义，不能因为见之于佛经而予否定。以上“六梦”、“十梦”、“四梦”、“五梦”、“九梦”之分，在内容上，科学同迷信常常交错渗透，当然有是有非，有对有错，我们必须采取分析的态度。由于标准不够明确，子项之间也没有严格的界限，只能大体反映古人的看法。这些情况，主要是古代社会、历史条件和人们当时的认识水平所造成的，现在不应该去指责和苛求。即使在现代世界的梦说中，我们也没有任何一种科学的分类。

纪晓岚说梦

纪昀（字晓岚），清代学者，他在《阅微草堂笔记》中提出四梦的分法，他的四梦是：意识梦、气机梦、意想歧出梦、气机旁召梦，他认为梦虽然“变化杳冥，千态万状，其大端似不外此”，这与王符的“凡此十者，占梦之大略也”的语气十分相同。纪昀四梦提出的时间是在嘉庆三年，当时他正陪皇帝旅行，无事时与一个叫伊墨卿的人反复探讨梦的成因，最后得出了四梦的结论，也就是说，纪昀四梦是从梦因的角度划分的。

意识梦，纪昀认为“有念所专注，凝神生象，是为意识所造之梦，孔子梦周公是也。”可见意识梦是由于人的精神过分集中，使所思念的事物出现在梦中的梦。纪昀的“意识梦”与王符的“精梦”是同一类梦。

气机梦，纪昀解释气机梦时说：“有祸福将至，征兆先萌，与先乎蓍鬼、动乎四体相同，是为气机所感之梦，孔子梦奠西楹是也。”显然，气机梦是预言人的祸福的梦，这种梦的出现是由于“气机”所感形成的，所谓气机，就是天地运行或个人发展的规律，或者称之为运数。孔子梦奠西楹，事见《礼记·檀弓篇》。

孔子早作，负手拽杖，逍遥于门，歌曰：“泰山其颓乎，梁木其坏乎，哲人其萎乎。”既歌而入，当户而坐。子贡闻之，曰：“泰山其颓，则吾将安仰？梁木其坏，哲人其萎，则吾将安放？夫子殆病也。”遂趋入，夫子曰：“赐，尔来何迟也！夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也，殷人殡于两楹之间，则与宾主来之也，周人殡于西陛之上，则犹宾之也。而丘也，殷人也，手畴昔之夜，梦坐奠于两楹之间，夫明王不与，而天下其孰能宗予，予殆将死也。”盖寝疾七日而没。

孔子通过分析夏商用的殡仪，再对照自己的梦，得出大限将到的结论。

意想歧出梦，纪昀说：“心绪瞀乱，精神恍惚，遂现种种幻形，如病者之见鬼，眩者之生花，此意想之歧出者也。”意想歧出梦也是思想梦，但这种梦不是精想出来的，而是人在恍惚间幻想出来的，故称之为歧出，梦中的种种景象皆是幻觉的再现，因而这类梦称之为幻梦更恰当。意想歧出梦与王符的“想梦”相近。

气机旁召梦，纪昀解释道：“吉凶未著，鬼神前知，以象显示，以言微寓，此气机之旁召者也。”这类梦也是预言吉凶的，但预言的方式与气机梦有些不同，它是通过鬼神等物在梦中显现，向人预言吉凶，而不是直接通过梦象把吉凶告之于人，这是因为“吉凶未著”，如果直接显示，既会泄露天机，又可能不被得梦者领会，所以借助于第三者，故称之为“旁召”。

通观纪昀四梦，其类推一是早已有之的想因说，即乐令所谓“梦是想”，二是气梦说，这是从宋人张载与程氏兄弟那里受到启发提出的，三是受神幻说影响，提出气机旁召梦。纪昀没有明确可以预知吉凶的鬼神是人体内的魂行还是人以外的鬼神，但从“气机旁召”来考察，则鬼神是人以外的，可见，他在提出这一类梦时，并未完全照搬神行说。

纪昀是个信梦但又对占梦迷信持反对意见的人，他认为应验的梦例多数是“由于记录者欲神其说，不必实有其事。”这个意见是值得梦兆迷信者们深思的。

纪昀在总结四梦时说：“男女之爱，骨肉之情，有凝思结念，终不一梦者，则意识有时不能造。仓卒之患，意外之福，有忽至而不知者则气机有时不必感。”梦所反映的一切，与人的现实行为并不是完全一致的，无论哪一种梦都有局限。

解梦书解梦

在中国古代，除梦论家所分的梦类外，还流行着另一个系统的对梦的分类，这就是解梦书中的梦的分类。解梦书中梦的分类是根据梦象划分的，即梦境中出现相同事物的梦划分一类，而每一类梦的名称取自现实生活中对世间万物的分类，如天文类、地理类……，这种分类方法体现了古人的所谓“梦中之事，即世间之事”的思想。

目前我们能见到的最早的解梦书——《敦煌梦书》中，将梦分为18类，计有“天文章、地理章、山林草木章、水火盗贼章、官禄兄弟章、人身梳镜章、饭食章、佛道音乐章、庄园屋宅章、衣服章、六畜禽兽章、龙蛇章、刀剑弓弩章、夫妻花粉章、楼阁家具钱帛章、舟车桥市谷物章、生死疾病章、丘墓棺材凶具章。”这18类梦的划分完全是为了方便读者的使用，这正是解梦书中对梦的分类划分的出发点。

从《敦煌梦书》以至于近代的解梦书其梦的分类划分基本如此，所不同的是详略的差别和分类名称的变化，分类较详尽的是明人陈士元整理的《梦林玄解》，他分梦为13类：天象部、地理部、人物部、形貌部、政事部、什物部、栋宇部、服饰部、饮食部、蕃卉部、飞走部、珍玩部、之翰部。每一大类中又分为若干小类，其中如“形貌部”中的小类就达29种之多，其细致令人叹服。

既然解梦书中梦的分类是以所梦之物来区分的，而人在梦中所见又非止一物，那么这种梦划分在哪一类中呢？这首先要根据做梦人的感觉，即梦中给人的印象最深刻的景象，比如，在梦中见到人可能没什么印象，但梦中若是见到能飞或长翅膀的人，在醒来时就可能记忆清楚，根据这种感觉。到梦书中就可能顺利找到该梦所属的类别了。

中国古代解梦书分为两种类型，一是《敦煌梦书》，即以梦象分类，占梦结果与梦象直接对应；二是以其他术数理论写成的解梦书，早期的《黄帝占梦》、《长柳占梦》就是这种类型的解梦书，这种解梦书讲的是占梦的技术和梦兆的结果，所侧重的是梦占的占卜过程，

梦象仅作为参考而已，至于具体如何占卜，已不可确知，仅可在《敦煌梦书》的第十九“十二支日梦章”、二十“十二时梦”、二十一“建除满日得梦章”中略见其遗意。另外《梦林玄解》中收录的《甘德图说》也有助于理解古代此种类型的梦书，显然，解梦书中的分类在后一类型的梦书中是找不到的。就像梦者不能说清一夜当中所做的全部梦一样，一切对梦的分类也只能是留下许多缺憾的分类。

《黄帝内经》：梦是一种生理病理现象（1）

早在战国时代成书的《黄帝内经》，是中医的一部经典著作。它用“天人相应”的整体观念，说明人体内外环境的统一性，又用阴阳五行学说解释各种生理病理现象，是古代医家长期实践形成的重要医学文献。现分为《素问》和《灵枢》二书，其中都曾论及梦的成因。医家把梦视作生理病理现象，虽然在解说上不免有幼稚和机械之处，还远远不能揭开梦的秘密，但较之鬼神迷信与梦兆观念，却实是向真理迈出了一大步。

《灵枢》有一篇《淫邪发梦》，是讨论梦的成因的。篇题名叫“淫邪发梦”，是因为篇中第一句是黄帝问岐伯“愿闻淫邪泮衍奈何”，黄帝所以这样问，是因为上一篇《病传》中，岐伯使用过“淫邪泮衍”这四个字。实际上这一篇岐伯的回答，说的全是正邪如何发梦：

正邪从外袭内，而未有定舍，反淫于藏，不得定外，与营卫俱行，而到魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。

所以“淫邪发梦”中的“邪”字，专指“正邪”而言。晋代皇甫谧在他所编纂的《甲乙经》中整理《灵枢》各篇时，把本篇改题为《正邪袭内生梦》，这样一改，内容和篇题就更为相切了。

中医把一切致病因素称为“邪”。“正邪”是一个专门名词，指正常气候下轻微的“邪”。《黄帝内经》中多次提到“正邪”。《灵枢·邪气藏府病形》：

黄帝曰：“邪之中人，其病形如何？”岐伯曰：“虚邪之中身也，洒淅动形。正邪之中人也微，先见于色，不知于身，若有若无，若亡若存、有形无形，莫知其情。”

岐伯的回答，把邪分为两类：一类叫虚邪，虚邪是明显的，强烈的致病因素。一类就是正邪，是不明显的，微弱的致病因素。《灵枢·官能》：

邪气之中人也，洒淅动形。正邪之中人也微，先见于色，不知于其身，若有若无，若亡若存，有形无形，莫知其情。

这一段话和上引岐伯的回答基本上是一样的，只有一两个字的差别，可知所谓虚邪也就叫邪气。中医认为，风、寒、暑、湿、燥、火六气太过，称为六淫，是致病之因。邪气就包括六淫和疫疠之气。这些致病因素侵入人体，能使人“洒淅动形”，当时就有所反应。而正邪侵入人体则是不知不觉的。《素问·八正神明论》说：

虚邪者，八正之虚邪气也。正邪者，身形若用力汗出，腠理开，逢虚风，其中人也微，故莫知其情，莫见其形。

这里可进一步明白虚邪就是四时八节的邪气。而正邪是在用力出汗、汗液渗泄的通路开启的情况下遇到一点虚风，侵袭入人体是很微弱的。

正邪虽然微弱，但它“从外袭内”，到了身体里没有一个定舍，就会“反淫于藏”。中医里的“藏”，指心、肝、脾、肺、肾五个脏器。《灵枢·本藏》说：“五藏者，所以藏精神、血气、魂魄者也。”所以正邪侵淫入藏以后，就“与营卫俱行，而与魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦”。“营卫”是人体内的两种气。《灵枢·营卫生会》说：“营卫者，精气也。”“人受气于谷，谷入于胃，以传与肺，五藏六腑皆以受气，其清者为营，浊者为卫。营在脉中，卫在脉外。”中医认为营气能循经脉贯五藏、络六府，而卫气则不入经脉，循皮肤之中，散行于肌肉、膈膜、胸腹间。正邪随营气和卫气到身体各部，就能使藏府之气失调。中医里的“府”，指胆、胃、小肠、大肠、三焦、膀胱六个器官。《淫邪发梦》说：正邪“淫于府，则有余于外，不足于内；淫于藏，则有余于内不足于外”，这种气的有余和不足，就会形成各种不同的梦象：

阴气盛则梦涉大水而恐惧，

阳气盛则梦大火而燔灼。

阴阳俱盛则梦相杀，

上盛则梦飞，

下盛则梦堕，
甚饥则梦取，
甚饱则梦予，
肝气盛则梦怒，
肺气盛则梦恐惧、哭泣、飞扬，
心气盛则梦善笑，恐畏，
脾气盛则梦歌乐、身体重不举，
肾气盛则梦腰脊两解不属。
凡此十二盛者，至而泻之立已。
厥气客于心，则梦见丘山烟火，
客于肺，则梦飞扬，见金铁之奇物，
客于肝，则梦山林树木，
客于脾，则梦见丘陵大泽，坏屋风雨，
客于肾，则梦临渊、没居水中，
客于膀胱，则梦游行，
客于胃，则梦饮食，
客于大肠，则梦田野，
客于小肠，则梦聚邑冲衢，
客于胆，则梦斗讼、自刳，
客于阴器，则梦接内，
客于项，则梦斩首，
客于胫，则梦行走而不能前，及居深地窬苑中，
客于股肱，则梦礼节拜起，
客于胞膀，则梦溲便。
凡此十五不足者，至而补之立已也。

“厥气”，就是逆气，指正邪袭入人体，随营卫二气行到某一器官后停留在那里，逆营卫二气而动，这就能造成该部位营卫二气不足。《黄帝内经》认为，气盛和气不足，都是病态，也都会发生不同的

梦。气盛用泻的方法，气不足用补的方法，就能恢复正常，梦象也都能立即消失。

《黄帝内经》：梦是一种生理病理现象（2）

《素问·脉要精微论》是专门讨论诊断方法的，其内容涉及望诊、问诊、切诊，而在问诊范围内，也提到了病人的一些梦象，其中九条与《淫邪发梦》篇重复，仅两条是《淫邪发梦》所没有的：

阴盛则梦涉大水恐惧，

阳盛则梦大火燔灼，

阴阳俱盛则梦相杀毁伤，

上盛则梦飞，

下盛则梦堕，

甚饱则梦予，

甚饥则梦取，

肝气盛则梦怒，

肺气盛则梦哭，

短虫多则梦聚众，

长虫多则梦相击毁伤。

可见《黄帝内经》是把这些梦象当做某种病理因素影响下的固定模式来看待的。这是不是长期临床实践的总结，尚很难说。人的梦变幻多端，且人各不同，是否就这么机械划一，是很值得怀疑的。

《素问·方盛衰论》是讨论体内阴阳气之盛衰的，“方”是比较的意思。其中也论及梦的成因说：“是以少气之厥，令人妄梦，其极至迷。”唐代王冰注释这几句是这样解释的：“气之少有厥逆，则令人妄为梦寐，其厥之盛极，则令人梦至迷乱。”这里又提到“厥”，《方盛衰论》解释“厥”说：“是以气多少，逆皆为厥。”王冰释“厥为气逆”，不论气多气少，逆则都成为厥。气虚而又厥逆，就会使人做妄乱之梦。具体梦象如下：

肺气虚则使人梦见白物，见人斩血藉藉，得其时则梦见兵战；

肾气虚则使人梦见舟船溺人，得其时则梦伏水中，若有畏恐；

肝气虚则梦见菌香生草，得其时则梦伏树下不敢起；

心气虚则梦救火阳物，得其时则梦燔灼；

脾气虚则梦饮食不足，得其时则梦筑垣盖屋。

此皆五藏气虚，阳气有余，阴气不足。

这里所说，都是脏器阴虚阳亢时的梦象。《黄帝内经》把五藏和五行相比附，心合火，肝合木，脾合土，肺合金，肾合水，所以五藏气虚时，梦象都与五行相应。例如肺气虚使人梦见白物，梦见人被斩杀，王冰注说："白物是象金之色也，斩者金之用也。"其中所说的"得其时"，又是把五行与四时相比附，木是春三月，火是夏三月，金是秋三月，水是冬三月，土则在各季中各得十八日（据王冰注："谓辰戌丑未之月各十八日。"丑、辰、未、戌之月，即二月、五月、八月、十一月）。举例来说，肺气虚而又逢秋天，就叫"得其时"，这时做的梦和其他季节梦象不同，会梦见战争。其他照此类推。可以想见，这种把五藏和五行、四时机械比附罗列出来的梦象，一定有很多不科学、不合实际的成分。

《黄帝内经》论梦的成因和梦象的生理病理原因，把梦从鬼神迷信和梦兆观念中拉出来，这是一个了不起的进步。梦是一种心理现象，但是梦的发生，的确与生理病理因素有关。桓谭《新论》曾述及扬雄在汉成帝时受诏作赋，因为思虑太过，伤了精神，赋成以后，因倦小卧，梦见"五藏出在地，以手收而纳之"，等到醒来，就患了喘悸病，气虚严重，病了一年。（见《北堂书钞》卷一○二、《艺文类聚》卷五六、又卷七五引）。这个梦就和生理病理因素直接有关。这个例子，足以说明《黄帝内经》归纳的"正邪袭内发梦"和"厥气令人妄梦"确有一定的事实作为根据。问题在于，《黄帝内经》对梦的研究还过于简单，只是在讨论病理时附带涉及的，并且对梦象的描写存在不少机械的比附，在科学性上是缺少验证的。

乐广：梦是“想”和“因”

中国古代长期把人的意识活动的中枢定错了位。《孟子·告子》说：“心之官则思。”《荀子·解蔽》说：“心者，形之君也，而神明之主也。”清代医学家王清任提出“灵机记性不在心在脑”（《医林改错》），还是二百年前的事。所以我们至今还把脑的机能称之为“心理”。

中国的哲学家早就指明梦是一种心理活动。《墨子·经上》为梦下定义说：“梦，卧而以为然也。”又说：“卧，知无知也。”什么叫“知无知”呢？毕沅注道：“卧而梦，似知也，而不可为知。”梦中仿佛有所见、有所闻，实际上并无知觉。《墨子·非攻下》曾记周武王“梦见三神”的传说，足证墨子也受梦兆迷信的影响，但他们在专门为梦作解说的时候，能摆脱梦兆迷信的羁绊，纯粹从心理的角度来描述梦的特征，不能不说其态度是科学的。《荀子·解蔽》说：“心，卧则梦，偷则自行，使之则谋。”杨倞注：“言人心有所思，寝则必梦，偷则必放纵，役用则必谋虑。”把做梦，任情驰骋想象和思想考虑并提为心理活动的三种类型。在神灵迷信和梦兆观念盛行的时代里，这些观点的进步性是不言而喻的。可惜，上述表述得极为简单，仅为片言只语，没有在梦的研究这个层次上有所展开。

倒是专门从事占梦活动的周代占梦官，对梦的研究还稍微深入些。《周礼·春官·占梦》提出“六梦”的概念（以下括号内都是郑玄的注文）：“一曰正梦（无所感动，平安自梦），二曰噩梦（谓惊愕而梦），三曰思梦（觉时所思念之而梦），四曰寤梦（觉时道之而梦），五曰喜梦（喜悦而梦），六曰惧梦（恐惧而梦）。”这六梦之分，都是对梦现象作了心理分析的结果。后来王符《潜夫论·梦列篇》又把梦分为十种，其中的意精之梦、记想之梦、性情之梦，也是从心理角度考察梦的。不过这些分析考察，其出发点和归宿都是占梦活动，不具备独立的理论价值。

跳出梦兆观念窠臼而探讨梦的心理成因自成一说的，要推晋代的乐广。《世语新语·文学》篇内说：

卫珍总角时问乐令“梦”，乐云“是想”。卫曰：“形神所不接而梦，岂是想邪？”乐云：“因也。……皆无想因故也。”卫思“因”，经日不得，遂成病。乐闻，故命驾为剖析之。卫即小差，乐叹曰：“此儿胸中当必无膏肓之疾。”

《晋书·乐广传》说乐广“每以约言析理”，他对梦的分析，的确也“约”得可以了，只有“想”和“因”两个字。卫玠是他后来的女婿，从小风神秀异，被他的舅父王济称赞为“朗然照人”。以他的早慧，对乐广所说的“因”也想了一整天不得要领，还想出了病来，可见这个概念内涵之不明确了。后来乐广特地命驾去为卫玠剖析，可惜剖析的内容史书没有介绍。但是，从乐、卫二人有限的对话看，乐广提出的“想”和“因”，大致的内涵还是可以确定的。卫玠说：“形神所不接而梦，岂是想邪？”可见，卫玠认为形神所接的可以成为“想”梦，白天看到了什么，听到了什么，引起了“想”晚上就可能梦到什么。但是，有时梦中的影像，却是形神所没有接触过的，因而也从来没想过的，卫玠问：“这怎么能用‘想’来解释呢？”这时乐广回答说：“因此。”可见乐广所说的“因”就是“形神所不接”，因而未曾直接想过的事物也能入梦而言的。这个“因”，既然排除了形神所接，当然是一个纯心理的过程。现今的学术界，颇有人误解了乐广这两个词的原意，如钱锺书先生就把“因”解释为感觉刺激所引起的梦因。他在《篇锥编》第二卷《列子张湛注周穆王》中，一面称赞“乐广语则颇提纲挈领，”一面却对“想”与“因”分别界说道：“盖心中情欲、忆念，概得曰‘想’；则体中之感觉受触可名之曰‘因’。当世西文治疗心理者所谓的‘愿望满足’及‘白昼遗留之心印’，想之属也；所谓‘睡眠时之五官刺激’，因之属也。”钱锺书引用了黄庭坚《六月十七日昼寝》诗：“红尘席帽乌靴里，想见沧洲白鸟双；马啮枯箕喧午枕，梦成风雨浪翻江。”分析道：“沧洲结想，马啮造因，想，因合而幻为风雨清凉境，稍解烦热而

偿愿欲，二十八字中曲尽梦理。”钱锺书先生在这里还引进了弗洛伊德“梦是愿望的满足”等观点，解说得格富新意。但是要说“马啮造因”之“因”就是乐广所说之“因”那却错了。只能说是钱先生借了乐广现成的语词而赋予了新内容发展了新的概念。当代学者刘文英先生《梦的迷信与梦探索》也把乐广的“想”和“因”坐实为梦的“心理因素”和“生理因素”，似亦未得其真谛。

对乐广的“因”解释得较好的，要算是苏轼的《梦斋铭》：

世人之心未尝有独立也。尘之生灭，无一念往。梦觉之关，尘尘相授，数传之后，失其本矣，则以为“形神不接”，岂非“因”乎？人有牧羊而寝者，因羊而念马，因马而念车?因车而念盖，遂梦曲盖鼓吹身为王公。夫牧羊之与王公亦远矣，“想”之所“因”，岂足怪乎。

苏轼认为“因”虽然是“形神所不接”的心理活动，但人的心理活动都来源于“尘”——佛教所说的“色、声、香、味、触、法”，——无一不是“尘尘相授”的结果，只不过是“数传之后，失其本矣”，才使人觉得有些梦是“形神所不接”的了。例如一个牧羊人梦见“曲盖鼓吹，身为王公”，这景象是他白天未尝敢于奢望的。但在他的潜意识活动里，想象却可能从羊跳跃到马，从马跳跃到车，又从车跳跃到华丽的车篷……结果就做起了王公梦来。这就是“因”。

张耒在《杨克一图书序》一文中论及“想”与“因”时，完全采取了苏轼的观点，他说：“夫‘因’者，‘想’之变。其初皆有兆于余心，迁流失本，其远已甚，故谓之‘因’，然其初皆‘想’也。”他认为客观外界有“兆”反映在我心上，使我产生了“想”，在心理活动中已经流变，离开最初所想的越来越远，就成了做梦的“因”，这和苏轼“尘尘相授，数传之后，失其本矣，则形神不接，岂非‘因’乎”的看法是同一思想的不同表述，都认为“尘”或“兆”是做梦的“本”，“尘”或“兆”引起“想”、“想”几经变化又成为“因”。因而，“想”是形神所接的产物，“因”虽然表面上看来是“失其本”为形神所不接，实际上却是由“想”辗转变来的。

明初学者叶子奇，在《草木子》卷二中也顺着苏轼对“想”与“因”的解释发挥道：“梦之大端有二：‘想’也，‘因’也。‘想’以目见‘因’以类感。谚云：‘南人不梦驼，北人不梦象’。缺于所不见也。……盖目之所见，则为心所想，所以形于梦也。‘因马而念车，因车而念盖’，因类而感也，”从他所举“因类而感”的例子也来自《梦斋铭》，可知他的立说是继承了苏轼之说来的。他提出“想以目见”，虽然比苏轼、张耒的“尘”，“兆”之说更为通俗了，但是也有个缺点，即把感觉局限于视觉之一隅了。梦象主要来源于视觉形象，但也不仅是视觉形象引起的。陆游《十一月四日风雨大作》云：“夜阑卧听风吹雨，铁马冰河入梦来。”便是听觉引起的梦。所以叶子奇之说，有极为明白处，却也有不够全面处。

乐广的“想”与“因”之说影响于千载之下，流传不衰。但是他的说法只侧重于梦的心理原因，未能把《黄帝内经》以来对梦的生理病理原因的研究成果概括进去。这个工作是明代的王廷相来完成的。他在《雅述》一书中提出了不同于乐广的新的观点，他也把梦因分为两种：一种是“有感于魄识者”，一种是“有感于思念者”。“有感于魄识者”，是乐广没有提到的梦因。“何谓魄识之感？五脏百骸皆具知识。”是人在睡眠状态下身体内外仍然具有的一种不明显的知觉。从他所举的例子来看，有气清则梦天游，气浊则梦欲飞扬而堕地；心豁净则梦至旷野，心烦迫则梦进蹋蹐暗洞；寐中蛇来忧我则梦带系，雷声震耳则梦击鼓，饥则梦取，饱则梦与，热则梦火，寒则梦水。这些都是“魄识之感”引起的梦。何谓“思念之感”。

首尾一事，在未寐之前则为思，既寐之后则为梦。是梦即思也，思即梦也。凡旧之所履，昼之所为，入梦也则为缘习之感。凡未尝所见，未尝所闻，入梦也则为因衍之感。

可见他的“思念之感”，是包括了乐广所说的“想”与“因”两个方面，而又有他全新的发展。从乐广到苏轼都把“形神之所接”与“想”划上等号，王廷相把“形神之所接”分为“旧之所履”与“昼之所为”两类，

不论当天想到的也好，过去想过的也好，都可能入梦，统称之为“缘习之感”。乐广和苏轼都把“形神所未接”与“因”划上等号，王廷相则把“未尝所见、未尝所闻”而入梦的情况，用一个新的词语“因衍之感来表达”。他举例说，白天谈了怪变，夜间就梦见鬼神魍魉；白天见了台榭，夜间就梦见天阙王宫；白天踩了一只茄子，夜间就梦见杀灭蛤蟆；白天掩埋了无主枯骨，夜间就梦见美貌女子来谢恩；以至于“反复变化忽鱼忽人，寐觉两忘，梦中说梦。”这些都“因衍之感”在起着神秘的“编排导演”的作用，使人做起了离奇古怪的梦来。“因衍”之“衍”，本义是指水的漫流，用以比喻人的梦活动不受意识的节制，梦中意象的随意拼接与幻变，是颇为神似的。

梦的活动是否完全不受意识节制？明末学者方以智作了个重要的补充：“梦者，人智所现醒时所制如既络之马，卧则逸去。然既经络过即脱亦驯。其神不昧，反来告形。”（《药地炮庄·大宗师》）我们惊奇地发现，如果把王廷相的“因衍之感”和方以智的“既脱亦驯”结合起来，那就几乎和弗洛伊德梦理论中“梦的改装”说——潜意识的欲望受到“超我”的审查而通过化装和变形随后成为梦——很有相似之处了。弗洛伊德如地下有知，一定以生前未能见到比他早三百年的中国哲人的梦的理论而深感遗憾了。

《庄子》：梦是魂交

庄子主张梦是魂交，从《外物》写宋元君梦见披发人自称河泊清江使，醒来占而知之为神龟，和《列御寇》写郑人缓死后托梦给其文亲来看，《庄子》的确未能免俗，是相信占梦鬼魂托梦这些世俗迷信的。不过这仅是问题的一个方面。另一方面，当庄子以其博大的思想超越了世俗价值，进入了“天地与我并生，万物与我为一”的境界时，再回过头来议论梦和觉，便给了我们全新的观感。

在《齐物论》中，庄子把梦觉当作生死的比喻，应该说，这是一种对纷扰的人世有所看破的相当深刻的喻指。生死是人生面对的一个最大的矛盾。对生的企求，是最大的企求，对死的恐惧，是最大的恐惧，这是凡夫俗子的普遍心态。庄子对生死却看得非常超脱，他说：我怎么知道喜欢活着不是一种迷惑呢？我怎么知道憎恶死亡不是如同从小失去家园因而不知回归故乡的人一样呢？他接着讲了一个故事，说骊姬本是骊戎艾邑地方边境看守人的女儿，晋国伐骊戎，刚得到她时，她哭得泪沾衣襟。等她到了晋国，与晋献公一起睡在方正而安适的床上，吃的尽是美味佳肴，而后她才懊悔当初的哭泣了。庄子说：我怎么知道那死者不懊悔他当初的求生呢？于是，庄子就以梦觉为喻来解说生死：

梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。言其梦也，不知其梦也，梦之中又占梦焉。觉而后知其梦也。

且有大觉，而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。……

丘也与汝，皆梦也；予谓汝梦，亦梦也。

这一段梦论，包括前面对生死的看法，都是寓言中长梧子答瞿鹊子话中的一部分。瞿鹊子提到他和孔子的见解有些不同，所以长梧子说：孔丘与你都在做梦，我说你在做梦，我自己也在做梦。世上的人，夜里梦喝酒快活，白天却悲哀哭泣，夜里梦悲哀哭泣，白天却游

猎取乐。当他们做梦之际，并不知自己在做梦，甚至梦中还在占梦。醒来后，才知道是梦。所以必须有一个大的觉醒，才能知道人的一生不过是一场大梦。而愚者还自以为醒着，自以为对什么都知道得清清楚楚。这一番议论，虽然有点消极，不免偏颇，却确实发人深省。庄子对生死看得非常透彻，他说：

生也死之徒，死也生之始。就知其纪？人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何惠？……人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。……已化而生，又化而死……乃大归乎！（《知北游》）

（圣人）其生若浮，其死若休。（《刻意》）生之来，不能却；其去，不能止。（《达生》）今（生）又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。……死生为昼夜。（《至乐》）

生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷。（《田子方》）

恶知死先后之所在，……反覆终始，不知端倪。（《大宗师》）

在他看来，生死是一个不可抗拒的自然过程，人之生死，无非是气之聚散，与四时变化，昼夜交替一样，循环无已。世人不明白这一点，所以他要用“大梦”和“大觉”来晓谕世人。他在《齐物论》里还只是发问：“我怎么知道那死者不懊悔他当初的求生呢？”在《至乐》里便写了个骷髅梦，明确地宣告死后的快乐了：庄子到楚国去，路上看到了一个骷髅头骨，就用马鞭子敲打它，问道：“你是贪生做下了错事因而变成这样的呢，还是因为亡国遭到兵祸，才成这样的呢？你是因为不好的行为，有愧于给父母妻子丢脸，而变成这样的呢？还是因为受了冻饿之患，才变成这样的呢？或者，是寿命到了，才变成这样的呢？”说完，就枕着头骨睡起觉来。夜半，梦见那骷髅头骨说：“你说的那些，全都是活人的罪累，死了就没有这些苦处了。人一死，上无君主，下无臣仆，也没有一年四季那些麻烦事儿，任情放纵，天地就是春秋。虽然南面称王，也没有这样快乐。”庄子问它：“我叫司命大

神恢复你的形体，还给你父母、妻子儿女、邻里、朋友，你要不要？”骷髅头骨把眉头皱到了鼻梁上，说：“我哪能放弃南面王的快乐，而重新投入人间的劳苦呢？”在庄子看来，这个骷髅头骨是已经历了大梦，达到了大觉，因而回过头来能看透大梦了。

在《大宗师》里，庄子又借仲尼之口，对颜回说：

吾特与汝其梦未始觉者邪？……且汝梦为鸟而历乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎？其梦者乎？

这里，显然把孔子庄学化了。他所发出的对梦、觉的深沉的疑问，与《齐物论》是一脉相通的。《齐物论》以著名的胡蝶梦作结：

昔者，庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与（焉）。不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也，不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，别必有分矣，比之谓物化。

现实的实在性、永恒性和梦境的虚幻性、多变性，使一般人很容易?分梦与觉。在这里，庄子倒不是故意混淆两者的界限，他只是企图在理论上达到一个齐物我的境界。从齐物我，到齐梦觉，到齐生死，这只是一个深邃的哲理。但是，照我们今天看来，这是个寓言，与其就是一种哲学的玄想，还不如说是一种美学的遐想，更令后人感觉到它的魅力。在庄子之后约两千年，法国哲人狄德罗，在欣赏凡尔奈的名画《月光》以后，梦境中出现了画中的若干景物，他也说道：“当我认为自己在做梦的时候，我实际上是否醒着呢？而当我认为自己醒着的时候，我实际上是否在做梦呢？”（《一七六七年沙龙随笔·凡尔奈》）他在这里发表的也并非哲学见解，而是一种艺术鉴赏的感想。在他脑际闪过的耐人寻味的问号，正好重复了两千多年前困惑庄子的关于梦觉的谜。

庄子承认自己与胡蝶是“必有分（区别）”的。他要把自己与胡蝶齐一，用了“物化”这个概念。在《刻意》中他也提到了“物化”，“圣人之生也天行（随天而行）其死也物化。”梦化胡蝶、觉化庄周是物化，死而化为异物也是物化。在这里，通过“物化”这一概念，又把梦觉与

生死联系在一起了。看来，人生如梦的思想，是庄子所反复强调的。物化，就是与万物融化为一。物我的界限，在现实世界里是很分明的，只有在梦境中才可以交会感通。

《庄子》论梦，还有一个说法，便是“古之真人其寝不梦”（《大宗师》）。“圣人……其寝不梦”（《刻意》）。据说，真人或圣人都是虚无恬淡，无所思虑意念，所以睡眠也就无梦了。是不是这样呢?现代梦生理实验表明，每个人每天晚上都要做80-120分钟梦。如果用实验方法剥夺被试验人员的梦，即使保证他的睡眠时间，也会使他产生生理异常和心理不良反应。如脉搏、血压、体温、与皮肤电反映均有增加趋势，植物神经系统功能则有所减弱；在情绪上造成紧张、焦虑、易怒，严重的会出现记忆障碍、幻觉、定向障碍。所以，梦对每个人都是不可少的。

王符的占梦理论

《潜夫论·梦列篇》是古代少有的论梦专篇，它对梦作了一定的研究，在一些具体问题上有不少可取之处。但是它主要是为占梦术辩护的，是一套占梦理论，所以我们不能对它评价太高。当然也不能因为王符摆脱不了占梦的羁绊，而抹杀他在其他方面的进步思想。王符是怎样为占梦术辩护的呢?

第一，他认为并不是凡梦皆可占而有验的。“梦或甚显而无占，或甚微而有应”。根本原因，在于是否“其时有精诚之所感薄，神灵之所告”，有的，才占而有验。否则，“本所谓之梦者，因不了察之称，而懵愦冒名也，故亦不专信以断事。人（相）对计事，起而行之，尚有不从，况于忘忽杂梦，亦可必乎！”他把梦分为两类，一类是精诚感薄，神灵相通的梦，这种梦可占；另一类是平常恍恍惚惚的杂梦，梦者困不了察，懵懂昏聩，这种梦不能据之以占梦。这样一来，你的梦如果占了不应验，并不是占梦者不灵，而是你的梦做得不灵。这真帮了占梦者大忙了。

第二，“今一寝之梦，或屡迁化，百物代至，而其主不能究道之，故占者有不中也。此非占之罪，乃梦者过也。”即令你做了精诚感薄、神灵相通的梦，但是一夜之间，梦境有很多变化，出现不少的梦象。如果你醒了以后记忆有残损，不能详细叙述，那么占梦也会不中。这不是占梦者不行，而是梦者自己不好。这里王符指出了梦的多变性、跳跃性，但其目的是在对梦者求全责备，而为占梦者开脱。

第三，“或言梦审矣，而占者不能连类传（傅）观，故其善恶有不验也。此非书之罔，乃说之过也。是故占梦之难者，读其书为难也。”如果梦者把梦境都说清楚了，占梦还是不准，那怎么办呢？王符在这里是丢车保帅。他把梦书奉为神圣，认为梦书是不会虚妄的。问题在于占梦者没有把梦书读通，不会连类博观，灵活运用。从这里可

以看出：汉代的占梦者大多依靠梦书。由于占梦不准的多，梦书的地位也有些动摇。

第四，王符想补救凭梦书占梦易于简单化的弊病，提出了十种梦的理论。这十种梦即直应之梦、象兆之梦、记想之梦、意精之梦、人位之梦、极反之梦、感气之梦、应时之梦、病气之梦、性情之梦。这十种梦是不是对梦的分类呢？严格说，不是对梦的科学分类，因为其间没有一个统一的分类标准。王符自己说："凡此十者，占梦之大略也。"他把这十种梦看成是占梦者应该掌握的十种情况，十种说法。他力图使占梦术从大量占而不验的麻烦中摆脱出来，上升到一个新的高度。他的理论虽然是为占梦服务的，但其中也包含有不少有益的探索，例如涉及到了梦的心理原因（记想之梦、意精之梦）、生理原因（感气之梦、应时之梦）。病理原因（病气之梦）等。对于占梦术，他提到了直解法（直应之梦）、象征法（象兆之梦）、反说法（极反之梦）和审测而说的方法（人位之梦、性情之梦）。无疑，《梦列篇》是东汉时期占梦理论的集大成之作。

第五，王符还强调，占梦的吉凶，并不是最终的结局。占到了吉兆，如果"修德"，那么"福必成"；如果"纵恣"，也可以"福转为祸"。占到了凶兆，如果"骄侮"，那么是"祸必成"；如果"戒惧"，也可以"祸转为福"。这既是一番劝善戒恶的好话，也是为占梦术是否灵验多留下了一点余地。

《关尹子》的占梦理论

《关尹子》九卷，《汉书·艺文志》有著录，但《隋志》、《唐志》皆不载，可见其佚失已久。今本《关尹子》是唐五代间人假托之作，但内容也颇有可观处。像道教把《庄子》尊称为《南华真经》一样，也把《关尹子》尊称为《文始真经》。它是道家著作中论梦较多的一种，全书九卷，有六卷述及梦，且不乏精辟的、观察独到的见解。但我们要注意的是，这些论梦的言论，往往只是在上下文中起论证某一主题的作用。例如：

梦中、鉴中、水中皆有天地存焉。欲去梦天地者，寝不眠；欲去鉴天地者，形不照；欲去水天地者，盎不汲。彼之有无，在此不在彼。是以圣人不去天地，去识。（《二柱篇》）

我们若只是撷取“梦中、鉴中、水中皆有天地存焉”一句话，便会误以为《关尹子》是主张反映论的。殊不知它是要用梦、镜、水说明人若不去认识世界，世界就不存在。这个结论虽然错误，但我们不得不承认把梦和镜、水并列看成是对客观世界的反映，这个思想火花确是独具慧眼的。

《关尹子》对天地的实在性似乎并不全然加以否定，上引两段话，第一段它提出天地是否意识的产物，第二段它又归结为天地只在认识中存在，但下面的一段话却又把天地看成独立于“我”之外，且又与“我”相通的客观世界：

心应枣，肝应榆：我通天地，将阴梦水，将晴梦火：天地通我。我与天地，似契似离，纯纯各归。（《二柱篇》）

天地的变化影响于我，可以在梦中显示出不同意象。对于《列子》中“白日梦”式的神游，《关尹子》也用相当简洁的语言加以表述：

知夫此身如梦中身，随情所见者，可以飞神作我而游太清；知夫此物如梦中物随情所见者，可以凝精作物而驾八荒。（《四符篇》）

只要“随情所见”展开想象，就可以像在梦境中一样，上游太清，远笃八荒。这是道家发现和提倡的艺术思维方式。

但《关尹子》的论述还并不止于此。它指了一方面想象力固然能够在“无中示有”，另一方面只要排除杂念，那么对于鬼神之类的幻想，也能做到“有中示无”。

人之平日，目忽见非常之物者，皆精有所结而使之然。人之病日、日忽见非常之物者，皆心有所歉而使之然。苟知吾心能于无中示有，则知吾心能于有中示无。但不信之，自然不神。或曰：“厥识既昏，孰能不信？”我应之曰：“如捕蛇师，心不怖蛇，彼虽梦蛇，而不怖畏。”故黄帝曰：“道无鬼神，独往独来。”（《五鉴篇》）

它以捕蛇师梦见蛇不像平常人那样恐惧为例，说明心中只要有了“道”而不信鬼神，那么无论白日见鬼也好、病中见鬼也好、自然都能坦然不畏，使鬼神自消。这个观点，对破除鬼神迷信是有着积极意义的。

《关尹子》认为昼所见是魂在起作用，梦所见是魄在起作用。它说：“魂昼寓目，魄夜舍肝。寓目能见，舍肝能梦。”“见者魂”“梦者魄”（《四符篇》）。魂白天寄寓在眼中，是视觉的主宰。睡时眼睛闭上，灵魂出窍，但魄仍居住在肝中，它使人梦中有所见。《关尹子》企图在生理上解释梦象为什么与醒时所见形象有差异，但是它仍然摭拾了古老的魂魄说，所以并无新鲜的内容，也没有科学可言。但是它说：“夜之所梦，或长于夜，心无时。”（《五鉴篇》）虽是主观的体验，却与现代实验心理学的结论相合。美国布恩、埃克斯特兰德《心理学原理和应用》在述及梦的时间感觉时说：“梦的时间流逝通常似乎和正常醒觉活动时的速度一样。这一点已经在实验室被证实，方法是测定做梦时所有的脑电波状态持续的时间，然后把做梦人弄醒，让他用各种方法来估计他的梦有多长时间。一般说，被试的估计接近于实际消逝的时间。但在有些梦中，做梦人所觉察的时间和实际时间似乎相距很大。例如，很可能一个人做了个梦，梦里的时间似乎是一个星

期，而睡眠中在做梦的阶段却不会持续一小时以上。”可见《关尹子》所说“夜之所梦，或长于夜”是十分正确而有分寸的。

《关尹子》的梦论也继承了《庄子》齐物我、齐梦觉的思想。它说：

世之人似我思异彼思，彼思异我思，分人、我者。殊不知梦中人亦我思异彼思，彼思异我思，孰为我？孰为人？世之人以我痛异彼痛，彼痛异我痛，分人、我者。殊不知梦中人亦我痛异彼痛，彼痛异我痛，孰为我？孰为人？（《六七篇》）

这里，《关尹子》认为梦中的“我”，与真实的我，思想与感觉都是不同的。但梦的“我”还是我，所以他认为根据思想与感觉不同来区分人、我，这标准就失去了意义。那么，梦中的“我”是否与我在思想与感觉上都不一致呢？上引《心理学原理和应用》在述及梦的同一性时说：“做梦的人在梦中可以是他正常的自我，也可以觉得自己完全是另外一个人物，或者是他自己的变形，在许多重要方面有变化。”所以《关尹子》的说法，在一定范围内是对的。当然他想借此抹杀人、我之间的差别，就趋于唯心了。接下去它又说：

世之人以独见者为梦，同见者为觉。殊不知精之所结，亦有一人独见于昼；神之所合，亦有两人同梦于夜者。二者皆我精神，孰为梦？孰为觉？世之人以暂见者为梦，久见者为觉。殊不知暂之所见者阴阳之炁，久之所见者，亦阴阳之炁。二者皆我阴阳，孰为梦？孰为觉？（《六七篇》）

世间的人区别梦觉，标准很实在。即现实现世界为人所共同感知，梦境则纯属个人体验；现实世界具有永恒性，梦境则是短暂的。《庄子》的“不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？”用这两条简单而朴素的标准去鉴别，很容易得出正确的结论。《关尹子》却力图为《庄子》的齐物我，齐梦觉辩护，不过它的立论并不高明，已经近于诡辩了。它所提到的“一个独见于昼”和“两人同梦于夜”，都只是传说

中异常的现象，不可据以为证的。但它偏要混淆甚至颠倒正常和异常，这从下面的引文中表现得尤为突出：

汝见蛇首人身者，牛臂鱼鳞者，鬼形禽翼者，汝勿怪。此怪不及梦。梦怪不及觉有耳有目有手有臂尤怪矣。（《六七篇》

梦境的怪诞可能超过蛇首人身、鬼形禽翼，这倒说得还不过分。但怪梦不及人之有耳、目、手、臂更为可怪，却不免是故作侈言了。

《关尹子》受传统五行说的影响，以仁义礼智信五德比之于木金火水土五行，来解释不同的人何以梦象也多不同：

好仁者多梦松柏桃李，好义者多梦兵刀金铁，好礼者多梦簋笾豆，好智者多梦江湖川泽，好信者多梦山岳原野，役于五行。未有不然者。（《六七篇》）

这种绝对化的区分，自然有很多牵强之处，与实际也不可能相符。所以《关尹子》接下去不得不转了个弯，为自己打圆场：

然梦中或间某事，或思某事，梦亦随变、五行不可拘。（《六七篇》）

把“役于五行，未有不然者”修改为“五行不可拘，这是它的聪明处”。

《关尹子》全书不过一万多字，谈到梦的地方着实不小。特别全书以梦喻道作结，更使人觉得它对梦的偏爱。

言道者如梦。夫言梦者曰：“如此金玉，如此器皿，如此禽兽。”言者能言之，不能受而得之。惟善听者不泥不辩。（《九药篇》）

原来道的空虚寂寥正和梦的虚幻性一样。如果过于执著，那就如同痴人说梦一般了。

佛教：梦本虚幻

佛家和道家在人生如梦这一点上，可以找到不少共同语言。讲经文中多宣扬梦的虚幻性，梦本是虚幻的，但讲经文的本意，是要借梦的虚幻来喻说人生的虚幻。如《妙法莲华经讲经文》说：

寒更漏永睡绸缪，魂梦将心处处游。

或见吹娱花树下，或逢寂寞远江头。

或归乡井心中喜，或梦他乡客思忧。

恰被晓钟惊觉后，梦中行处一时休。

梦中的悲欢离合，醒了是“一时休”，人生的悲欢离合，又何尝不是这样。又如《变文维摩诘经讲经文》说：

又如梦想，如人夜眠作梦，觉时一段虚华，千般万种之中。无有一件实处。

南北朝时高僧，天台宗三祖慧思在《诸法无净三昧法门》卷上中说：

譬如眠熟时，梦见种种事。

心体尚空无，何况有梦事?

觉虽了了忆，实无有于此。

凡夫颠倒说，譬喻亦如是。

这些都是用梦来比喻人生的。佛教《般若经》把整个世界分为两部分：色（即物质世界）和心（即精神世界）。色即是空，心亦是空。所以慧思说：“心体尚空无，何况有梦事？”北本《涅槃经》卷二十将梦比喻人生说：“如人梦中受五欲乐，愚痴之人，谓之为实；智者了达，知其非实。”《大乘本生心地观经》卷四更讲了个故事，说有个富人的女儿，随父母上高楼观看人寰，在那里做了个梦，分明梦见自己嫁了人，在夫家生下了儿子，母爱心切，百般怜爱，儿子却上楼台嬉戏，掉了下去，落入虎口。这位童女“遂乃失声从梦觉，方知梦想本非真”。结论是：“佛子至求无上道，当观舍宅如梦中。”佛教把肉体称

之为宅，“舍宅”就是灵魂投胎为人，借了这个躯壳度过一生。在佛教看来，人的一生，与那位童女的梦并无不同。

如果说，佛教的“人生如梦”和道家的“人生如梦”有些什么不同的话，那就是它把轮回因果观念带进了这个比喻。东晋高僧、净土宗初祖慧远未出家时“博综六经，尤盖老庄，”后皈依佛教，他的著作《明报应论》阐发灵魂不死，因果轮回。其中说，凡夫俗子们由于“无明”（愚痴无知）和“贪爱”，因而个个“私其身”，“恋其生”，“于是甘寝大梦，昏于同迷”，陷入无尽的轮回之中，生生世世摆脱不掉善恶报应，诸般苦厄。

因此，佛教也讲占梦。《隋书·经籍志》中著录了一卷《竭伽仙人占梦书》，后已佚失。竭伽仙人一称“婆罗门竭伽仙人”。东汉以后中国有称古印度为婆罗门的，所以这竭伽仙人是古印度人无疑了。但不能确知他传入的是佛教占梦术还是婆罗门教占梦术。从佛经中的占梦故事可以看出，佛教与“外道婆罗门”在占梦问题上的相互斗争是很激烈的。

《杂宝藏经》记有恶生王八梦的故事。据说恶生王行为很残暴，如来佛就派迦栴延去感化他。一夜，恶生王做了八个梦，一梦头上火燃，二梦两蛇绞腰，三梦铁网缠身，四梦两条赤色的鱼吞他的双足——他醒来感到不大吉利，就去问外道婆罗门。婆罗门占梦说，要有大祸临头，危及王的生命。只有在七天以后，杀掉王的夫人、太子、宰相、众大臣、宝象、宝驼、宝马和迦栴延，把这八种血都储存在一起，方才可以消灾免祸。恶生王信以为真，为了保自己的命，横下心来想照办了。但回到后宫，见了夫人，不禁万般忧愁苦恼。夫人问他，他便把婆罗门的话说了。后来夫人说：“反正我七天以后就要死了，我要去听迦栴延说法。”在这过程中，她把王的梦和婆罗门的占断告诉了迦栴延，迦栴延的占梦，与婆罗门的完全不同。他说这八个梦都是好兆头：头上火燃，是宝主国王即将进贡价值十万两黄金的天冠；两蛇绞腰，是月支国王即将献价值十万两黄金的双剑；铁网缠

身，是大秦国王将献来价值十万两黄金的珠缨；两赤鱼吞足，是师子国王将来献价值十万两黄金的碧琉璃宝屐——如迦栴延所说，果然在几天之内一一应验了。恶生王于是皈依佛教，驱逐外道婆罗门远离国境。

《不黎先泥十梦经》所记国王不黎先泥十梦故事，与此如出一辙。也是说，国王不黎先泥一夜做了十个梦，一梦见三只瓶，两旁两只满瓶中的气互相交往，却不入中间的空瓶。二梦见马口吃草，马的肛门也吃草；三梦见小树开花；四梦见小树结果——醒来以为不祥，就召公卿百官和诸道人来问。有一婆罗门说，这都是噩梦，王要禳解，只有把所爱的夫人、太子和左右亲近的侍人都杀掉，以祭天王，才能破掉这些噩梦。也是王的夫人出主意，去向佛求教。结果佛说，你梦中十事，都不是今世之报，而是来世之事。下一世的人，都将不畏法禁、淫佚、食利、嫉妒、寡廉少义。如第一个梦，三瓶中两个满瓶气相交往，不入中央空瓶，就象征下一世的人富贵者自相追随，不亲贫者；第二个梦，马口和肛门同时吃食，就象征后世做帝王官吏的人，吃了俸禄还要盘剥万民，不知餍足；第三个梦，小树开花，就象征来世的人贪淫多欲，年少强老，不满三十就生白发；第四个梦，小树结果，就象征后世人未满十五就出嫁生子，不知羞愧——这些梦，与夫人、太子都没有关系，岂能够妄加杀害。王听了长跪于地，感谢佛恩，从此以后不再相信外道婆罗门。

这两个佛经故事都竭力宣传佛教的占梦比婆罗门教高明、灵验，而且婆罗门教动辄以噩梦危言耸听，教人杀生禳解，佛教则戒杀生，保平安。反映了佛教与婆罗门教争夺信徒的斗争曾颇为激烈。

佛教的因果报应梦说，当然也全是迷信。南朝齐武帝生病，他的儿子萧子良为了祈祷他早日康复，请了高僧在殿门前讲经，这在佛教看来乃是一件大善事。果然齐武帝为之感梦，梦见了优昙钵花，这似乎是应了佛门善事得善梦之说了。但是善梦并无善报，齐武帝的病日益加重，不久就身亡了。（《南史·齐竟陵王子良传》）。

佛教还有一种迷信的说法，即认为睡眠人梦会进入幽冥中的鬼界。鬼界，就是阴间。敦煌曲《十二时》所谓："昼属人，夜属鬼，睡是人间小死。身即冥冥枕上眠，魂魄悠悠何处去？"王梵志诗《可笑世间人》说："夜眠游鬼界，无晓归人道。"说的都是这种迷信。佛故事中鬼魂托梦的故事很多。如《唐高僧传》记隋唐间长安大庄严寺僧智兴，说他"做一天和尚撞一天钟"撞得与众不同。每撞钟前，他都要心发善愿，或愿诸贤圣同人道场，同受法食，或愿诸恶趣闻钟声俱得离苦，速得解脱。他同寺有个和尚，法名三果，有个俗家兄长，大业五年随隋炀帝南巡江都，死于途中，便托梦给妻子说："我到了彭城，不幸病死，只因生前不持斋戒。死后堕入地狱，备受五苦辛酸，幸赖智兴和尚钟声震动地狱，受苦者同时得到解脱。我想报他的恩，你可准备十匹绢，早早送给他，并表达我的谢意。"妻子惊醒过来，颇怪此梦蹊跷，便对人诉说，听到的人都不信实有其事，但等她再入睡，却又梦见丈夫如此这般说。过了十多天，凶报送到，与梦见的正相符。于是便备绢送给智兴云。这类故事，显然是传播佛教的僧徒们编造出来的。

历史上的士大夫阶层接受禅宗的影响较深。在诗文中常可见以禅说梦的故事。如白居易在《读神经》中说："言下忘言一时了，梦中说梦两重虚。"苏轼《北寺悟空禅师塔》说："已将世界等微尘，空里浮花梦里身。"《能改斋漫录·沿袭》说："山谷尝自赞其真曰：'似僧有发，似俗无尘。作梦中梦，见身外身。'盖亦取诗僧淡白写真诗耳。淡白云：'已觉梦中梦，还同身外身，甚叹余兼尔，俱为未了人。'"他们都好像把世界和人生看透了。但在现代看来，他们其实个个都还是在说梦话。

道教：天神感应与三尸作怪

与佛教相比，道教的梦论更显得迷信落后。道教认为梦有种，一种是天神感应而梦，一种是三尸作怪而梦。天神感应的梦不是每个人都能做的。三尸则人人身上都有。《太上三尸中经》说：

人之腹中，各有三尸九虫，为人大害。常以庚申之日上告天帝，以记人之造罪，分毫录奏，欲绝人生，借减人禄命，令人速死。死后魂升于天，魄入于地，唯三尸游走，名之曰鬼。……上尸名彭倨，在人头中，伐人上分，令人眼暗、发落、口臭、面皱、齿落；中尸名彭质，在人腹中，伐人五藏，少气多忘，令人好作恶事，啖食物命，或作梦寐倒乱；下尸名彭矫，在人足中，令人下关搔扰，五情勇动，淫邪不能自禁。

照此所说，令人梦寐倒乱的主要是中尸，但是也不尽然。《云笈七签》卷八十三说：

若忽梦起屋舍篱障者，是腹中尸虫共相依止。若梦与女子交通者，其尸虫会也。若服丹砂有动者，当梦大火烧其屋宇，诸服药有应者，当梦父母丧亡、妻子被杀，或是姊妹兄弟之属，或女人，或冢墓破坏，失去棺椁，及被五刑死者，此是尸虫皆将消灭候。

原来道士服丹砂、服方药，目的就是杀三尸。三尸即将消灭时，梦象似乎都不佳。道教的这种说法，与《梦书》里的反梦恐怕也有一定的关系。除了服食丹药，道士还用“守庚申”的办法斩三尸。所谓“守庚申”，就是碰到庚申这个日子，道士彻底不眠。叶梦得《避暑录话》卷下说，道家相传三尸能记人过失，每到庚申日，乘人睡去，便谗之于上帝。因而学道者到庚申日动辄不眠，以使三尸不能上天说坏话。唐末道士程紫霄在终南山太极观见人守庚申，就笑道：“三尸哪有这等事，这无非是先师借此戒惧为恶者罢了。”便作一首诗道：“不守庚申亦不颖，此心常与道相依；玉皇已自知行止，任尔三彭说是非。”把守

庚申的这一重要意思给否定了。《去笈七签》卷八十二引“神仙守庚申法”则如是说：

常以瘐申日彻夕不眠，下尸交对，斩死不还。复庚申日彻夕不眠，中尸交对，斩死不还。复庚申日彻夕不眠，上尸交对，斩死不还。三尸皆尽，司命削去死籍，著长生录，上与天人游。

这干脆说，只要坚持守庚申，三尸斩尽，那就长生不死，得道成仙了。道教信奉《庄子》的话：“至人无梦。”三尸斩尽，一切乱梦都没有了，不就成了至人、真人了吗？

至于所谓天神感应的梦，和道教发展史关系极为密切。道教尊奉老子为教主。老子曾先后出现在三个皇帝的梦中。第一个是汉桓帝，当时道教尚在酝酿阶段，张道陵已在西蜀创立道派，他为《老子》作《想尔注》，说：“一，散形为气，聚形为太上老君。常治昆仑。”已经把老子神化。据皇甫谧《高士传》说：“桓帝好老子之书，夜梦见老子，乃诏陈相为老子立祠。”《后汉书·祭祀志》则说：“桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年，初使中常侍之陈国若县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙（宫）。”可见桓帝祠老子，实在并非如皇甫谧所说是因为好《老子》之书，而是因为他好神仙之事，他是把老子当作天神来崇拜的，所以不仅在老子的家乡所在地陈国苦县（今河南鹿邑东）立了老子庙，还在宫中用郊天之乐祀老子，用的是祭天帝的最高规格。所以汉桓帝梦见老子，客观上对道教的形成起了推动的作用。

第二个梦见老子的皇帝是唐玄宗。这时候的老子，已经是“太上玄元皇帝”了。老子姓李，李唐皇室就把他拉为本家，唐高宗乾封元年就给他上尊号了。武则天称帝时，一来皇帝易了姓，二来她信佛，对道教兴趣差点儿，一度改称为“太上老君”。中宗复国后，重新又以老君为玄元皇帝。《资治通鉴·唐纪》说：“开元二十九年，上梦玄元皇帝告云：‘吾有像在京城西南百余里，汝遣人求之，吾当与汝兴庆宫相见。’”玄宗醒来以后，当即派了使者到长安西南方向百余里一带去求访。皇帝要的东西，哪有要不到的？结果在今陕西周至县的楼观山

中，果然找到一处据说是尹喜的旧宅，尹喜就是老子骑青牛出函谷关时求老子写下《道德经》五千言的那位关尹，从那儿找到了老子的画像。当年闰四月，玄宗就将宝像迎来，置于兴庆宫中。又派画工描下玄元皇帝真容，分置诸州道观。唐玄宗的梦见老子，使已经几乎成为国教的道教，又添了一件盛事。

第三个梦见老子的皇帝是宋徽宗，他对道教非常着迷，在历史上是有名的。他白天也能产生天神降临的幻觉，夜晚做梦就更不用说了。《续资治通鉴·宋纪》说："帝常梦被召，如在藩邸时，见老子坐殿上，仪卫如王者，谕帝曰：'汝以宿命，当与吾教'。帝受命而出，梦觉记其事。"他身旁有个道士，名叫王老志，封为洞微先生，是个能吹善拍的家伙。事后他投徽宗之好，兼又自抬身价，对徽宗说："陛下上次做梦还记得吗？当时我也在一边呀?"于是宋徽宗自称是昊天上帝的长子神霄帝君下凡，要道教尊称他为"教主道君皇帝"。他因为梦见了老子，就一身而兼皇帝和道教教主之二任了。

徽宗的高伯祖宋真宗，也是一个道教迷兼梦迷。他硬是假借梦中与天神相通，授意近臣制造了两起天降祥符的活剧；又仿效唐朝封老子为玄元皇帝，借梦境虚构了一个赵姓的始祖赵元朗，奉为道教尊神，封为"圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝"。他对辅臣们胡诌说赵元朗在梦中向他自我介绍，乃是人皇九人中的一人，后来转世，就是轩辕皇帝，后唐时玉帝命他再次下凡，就是他的伯父赵匡胤，辅臣们听了，哪敢说他梦话连篇，个个再拜祝贺，并把这些梦呓布告天下。（参看《宋史·礼志七》）

道教中位尊权大的天神，莫过于玉皇大帝了。《异圣传》说："东王公亦号玉皇君。"玉皇大帝有可能是从古代神话中的东王公演化来的，但《圣纪》却给玉皇大帝的诞生编了个梦的故事。说往昔上世有个光严妙乐国，国王叫净德时，王后叫宝月光。国王年老无子，便下诏诸道众，在宫中悬幡盖，广陈供养，遍祷真圣，半载不减初心。忽一夜，宝月光皇后梦见太上道君安坐龙舆，抱一婴儿，遍身毛孔放百

亿光，浮空而来。皇后心中欢喜，恭敬接礼，长跪道前，愿乞赐子。太上道君就把婴儿给了她，宝月光皇后梦醒就怀上了身孕。丙午岁正月九日午时生下一个色相妙好的儿子。长大后舍国修道，历三千二百劫。始证金仙，成了玉皇大帝。这个故事原文叙述的语言佛教色彩很浓，只有梦中太上道君送子，才明确玉皇大帝是道教的产物。

道教早期有几个重要人物，诞生的传说也与梦有关。葛洪的从祖父葛玄，是三国时吴国的道士，据说他得道成仙而去，道教尊之为葛仙公，又称之为太极仙翁。《仙公起居注》说："葛尚书年八十，始有仙公一子。时有天竺僧于市大买香，市人怪问，僧曰：'我昨夜梦见善思菩萨下生葛尚书家，吾将此番浴之。'到生时，僧至烧香，右绕七匝，礼拜恭敬，沐浴而止。"（明周嘉胄《香乘》卷十一引）这一则传说，恐怕是佛教徒编出来的，目的是要使道教降为佛教的一支。

南朝齐梁时的道教理论家陶弘景，母亲姓郝。一夜，郝氏梦见两个天神，手执香炉，来到她的住所，梦醒后就怀孕了，生下了陶弘景。郝氏还做了一个梦，梦见一条没有尾巴的青龙从自己身上升天而去。据说这象征了"弘景果不妻，无子"。陶弘景主张道与儒、释三教合流，所以他晚年"曾梦佛授其《菩提记》，云名为胜力菩萨"。（以上均见《南史·陶弘景传》）

上举一些梦例，足以说明道教在发展过程中经常利用所谓天神感应的梦为自己服务。这正是宗教虚幻不实的特征的表现。白居易曾有一首《梦仙》诗，写一个普通人做了一天神感应梦，结果在自欺自蒙中误了一生的故事。这个人梦见自己上了天，群仙引他去谒见玉皇大帝。玉皇大帝夸他是个仙才，要他"努力勿自轻"，并说："却后十五年，期汝不死庭。"他醒来又喜又惊，从此"恩爱舍骨肉，饮食断膻腥"，遁入空山修炼，每天期望玉皇大帝派仙车来迎他。谁知十五年之期早已过去，却是"鸾鹤无来声"。他逐渐"齿发日衰白，耳目减聪明；一朝同物化，身与粪壤并"。最后白居易慨叹道："悲哉梦仙人，一梦误一生！"这首诗，对道教天神感应梦作了透彻的揭露。其实，自

称“教主道君皇帝”的宋徽宗的一生，不也是对道教天神感应梦的一首讽刺诗吗?

陈士元：神秘主义下的天人感应（1）

在中国历史上，神秘主义的天人感应一直是宗教神学的理论基础。但对占梦迷信来说，只是经过宋代理学家的加工，才被纳入神秘主义的天人感应的理论系统：

吕祖谦：人之精神与天地阴阳流通，故梦各以类至。（《吕氏读书记》）

朱熹：人之精神与天地阴阳流通，故昼之所为，夜之所梦，其善恶吉凶，各以类至。（《诗集传》）

王叔晦：天人同应，相应而不远，先王必立官，以观妖祥，辨吉凶，所以和，天人之际，使之无间也。（《梦占逸旨·众占篇》）

辅广：详占梦之意，先王谨致天人之际，可为密矣。（《梦占逸旨·古法篇》）

王昭禹：梦者，精神之远也。人之精神往来，常与天地流通。而祸福吉凶皆运于天地，应于物类，则由其梦以占之，固无逃矣。（《周礼详解》）

王昭禹等人认为，梦是人的一种精神活动，无可非议，事确如此。认为“人之精神与天地阴阳流通”，也有道理。在人同天地自然之间，的确有一种相互作用的关系。但是，要说天地本身有什么善恶、祸福、吉凶、而梦的善恶、吉凶，祸福均来自天地，那可就成问题了。吉凶云云，只能在天地自然对人的关系中才存在。凡对人有益有利者为吉，反之，有灾有害者为凶。离开了人，天地间的任何变化都无所谓吉凶可言。如果说天地本身有善恶、祸福、吉凶并能在梦中示之于人，那天地本身就被人格化了。问题的关键正在这里。一般的谈论天人感应，并不一定就是唯心主义或神道主义。但如果把天人格化了，那样的天人感应既是唯心主义又是神道主义。

如果说，宋代理学家把占梦纳入了神学的理论系统，但他们自己对占梦的兴趣并不大。而明代的陈士元，不但是一个著述颇丰的理学

家，而且是一个名副其实的占梦理论家。陈士元对占梦理论的苦心孤诣，中国古代大概没有几人可与之相比。早年，他曾撰《梦林玄解》包括“梦占”、“梦禳”、“梦原”、“梦证”等题目，其中肯定有占梦的理论，但现在只有存目，内容无法考究。后来又撰写《梦占逸旨》不但收集了历代许多有关占梦的记载和传说，而且系统地提出了一套占梦的哲学。《丛书集成初编》没有把它编入宗教类，而是列入哲学类。由此人们将会更清楚地看出，占梦迷信如何同唯心主义息息相通。

占梦哲学必须首先说明梦的本质。关于这个问题，陈士元虽不离神魂外游的传统观念，其论证却别具一格。他说：

魂能知来，魄能藏住。人之昼兴也。魂丽于目；夜寐也，魄宿于肝。魂丽于目，故能见焉；魄藏于肝，故能梦焉。梦者，神之游，知来之镜也。

“知来”、“藏住”，区分了魂和魄的不同功能。宋明间一般学者都认为如此。朱熹就说过：“人能计划思虑者，魂之为也；能记忆、辨别者，魄之为也”。“丽目”、“宿肝”出自隋唐时伪托的《关尹子》。“魂丽于目”是说，人在白天活动时，魂附着在双目之上，所以人能看见五花十色的世界。“魄宿于肝”是说，人睡眠时魄藏于肝里。《素问·五藏（脏）生成论》曰：“人卧血归于肝”。魄原为“精血之聚”、“附形之灵”。陈士元在这里引用古代医学的一些材料，然而，“魄宿于肝”为什么就会做梦？按陈士元的解释，“魄宿于肝”既能维持人的生命，又停止了耳目听闻，这样魂就可以离身而外游。所以说来说去，绕了一个很大的圈子，最重要的还是一句话：“梦者神之游。”所以陈士元强调魂离身而魄犹在。“神之游”只是“魂之游”。如果魂魄一起离身，理论上即无法区别睡眠和死亡。看来，陈士元不愧有理论的头脑，他比那些占梦家要高明。

不过，“神之游”为什么会出现梦，陈士元并没有简单归结为神魂在外的接触，也没有一下子引出神灵和鬼魂，而是根据唯心主义的神不灭论，用精气、神气在天地间的活动来加以说明：

人为形役，兴寝有常。觉而兴，形之动也；寝而寐，形之静也。而神气游衍，而（与）造化同流。归手至虚，蕴乎至灵，荧魂不枯，精莩不沉，岂与寝兴觉寐为动静哉！故形虽寐而神不寐，或敛于寂，或通于触。神有触敛，则寐有梦否。

按陈士元的分析，人有肉体，白天要活动，晚上要休息，这属于“形之动静”。但“神”则不然。神可以不受肉体束缚，在外“游衍”。他肯定《庄子》的话，“人与天地精神往来”，因而他说“与造化同流”，即人之“神气”与天地之“精神”同流。“至虚”、“至灵”云云，是强调“神气”不同于肉体的特征。这同从前慧远讲过的神者“至虚无形”、“精极而灵”如出一辙。“不枯”、“不沉”云云，则是强调神魂活动不寝不寐，用之不尽。白天，“魂丽于目”，人能看见外物；夜间，魂离身外游，人亦能梦见外物。所以，神魂活动不以肉体工作、休息为转移。人在白天工作时，形动神亦动；人在夜睡时，形静神亦动。不过，神可“游衍”而不一定“游衍”；如果神在体内收敛而处于寂静的状态，虽睡而无梦，如果神“游衍”体外而有所接触，睡着了即会做梦。人们可以看到，陈士元的这一番论述，明显采取了思辨的形式，但和传统的梦魂观念，只有精粗之别，并无本质不同。

关于占梦的根据，对于占梦哲学具有决定的意义。那么，陈士元拿出的根据是什么呢？答曰：仍是天人感应，当然是神秘主义的天人感应。他说：“人葆冲和，肖乎天地，精神融贯，无相盭也。”他认为，天属阳，地属阴，人禀阴阳冲和之气，因而人同天地之间有一种相似的关系。人的精神同天地精神交融贯通，不会相违。由此，从人的梦即可测知天地之意。

陈士元：神秘主义下的天人感应（2）

应当承认，天地自然的变化，必然会引起人体生理上一定反应，这种反应进而也会影响人的精神状态，影响人的睡眠和睡梦。《关尹子》曾说过："将阴梦水，将晴梦火。"这种经验在一定范围内是符合实际的。在这个意义上，可以讲"天地通人"或"天地通我"。但是，人的睡梦不但有生理的原因，还有心理的原因，单用自然界的阴晴寒暑，根本无法说明，为什么在同一个自然环境中人们的梦境、梦象却有极大的差别性和多样性？问题还不限于此。陈士元在人们不知不觉中，把"天地阴阳"偷偷地换成了"天地之精神"。再进一步"天地之精神"又被人格化为天神地祇。其实事情也很明白，占梦哲学诚然是一种哲学，目的仍在于论证占梦。如果占梦最后不同神灵鬼魂联系起来，如何说明梦之吉凶"各以类至"，如何说明"先王必立其官，以观妖祥"？所以陈士元的理论虽然比较玄妙，而他所授引的梦例，许多则赤裸裸的为神道说教张目。《雷雨篇》曰："文虔祈晴、许份祷雪、达奚武请雨之梦，则精诚感格，上下流通——"《寿命篇》曰："——至于温序、李德裕之死也，皆托梦而得归葬，岂非精爽之未尝泯灭者哉！"最露骨的莫如《神怪篇》，据说"王奉先梦爱子（已死）至家庭，陆休符梦友人（已死）为隶卒，诸葛母亲梦元崇罹祸（被人害死），缑氏尉梦叔敏告灾（为贼所杀），唐太宗梦魏征、杜如晦（均当夜去世），唐太宗梦薛收、虞世南（前均去世）"等等，都是"游魂未久，凭梦相通者也"。又说，"亦有往代之英（灵魂）远寓后人之梦，如齐景公梦伊尹、汉桓帝梦老聃。"至于孔子梦见周公以及刘勰、张之纯、黄渊、黄泽、郑玄、谯周等人梦见孔子，也是周、孔有"在天之灵"，而诸圣贤"所尝梦接者也"。《施报篇》还有不少佛教因果报应的梦例，什么"陈妻酌古冢以茶，而获贯钱十万"，什么"周婢拔髑髅之刺，而得金环一双"，陈士元把它们概括为人鬼之间的"精魂变化"，由此可见陈士元所谓"精神融贯"的实质。

陈士元说："梦者神之游，知来之镜也。"梦为什么能作为"知来之镜"？占梦为什么能预知吉凶？这对占梦哲学更是不能回避的问题。陈士元认为，"世变无恒，几则先肇"，所以才说"魂能知来"。不错，世界上任何事物的变化，都会先有某种端倪或先兆，然而这里的问题是，这些先兆为什么偏偏在梦中预示出来。从现代科学的观点来看，某些梦确有一定的预感性，人在梦中的确有时能够继续清醒时的某些思维活动，科学家和艺术家常常从他们的梦中受到启发。但是，陈士元和历代的占梦家，并不是如实地承认人的潜意识的能动性，而是固执于神秘主义的天人感应。陈士元指出：

凡景星卿（庆）云、器车、醴泉之类称为祯祥者，天地之吉梦也。祆星、崩竭、夷羊之类称为妖孽者，天地之恶梦也。吉恶二梦，天地可占，而况于人乎！

从"天地之精神"又引出"天地之梦"，这实在是陈士元占梦哲学的一种创造。从前，西汉董仲舒和东汉《白虎通》都曾宣扬过天降祯祥、天降灾孽。但他们都认为，这是上天"故"有所施，即是上天有目的，有意识的一种赏罚，而决然不是"天之梦"。陈士元"创造性"地提出天地有吉凶之梦，"神之游"与之感应，所以人亦有吉凶之梦。且看他的具体论证：

神之所触，或遐或迩、或永或暂，晴晦异象，跻堕异念、荣辱异境、胜负异持。凡祯祥妖孽之类，纷香而莫之综核。虽畴昔未尝睹闻者，亦皆凝会于梦。此其一寐之所得，吉恶可从而占也。

陈士元的意思说，"神游"所接触的东西，距离有远有近，时间有长有短，而且对象的状态各种各样。其中明朗、上升、荣耀、胜利的景象，一般是吉梦；而晦暗、下坠、羞辱、失败的景象，一般是凶梦。由于天地的祯祥妖孽很复杂，有些现象虽闻所未闻也会出现在梦中。因此，人们从睡梦中的梦象便可以占卜吉凶。人们可以看到，这并不是什么高明的理论，很大程度上不过是同语反复：因为梦中有吉凶之象，所以可以根据占卜吉凶。如果打破沙锅问到底：梦中为什么

有吉凶之象，因为“神游”可以碰到天地的吉凶之象，天地为什么有吉凶之象，此为“天地之精神”所发；“天地之精神”为什么会发吉凶之象，因为人的行为有善有恶，感应天地。这样，问来问去又回到从前梦书所讲的，“梦者告也、告其形也”、“受天神戒、还告人也”。占梦的哲学终究离不开占梦的神学。

陈士元曾引经据典，认为龟可占、蓍可占，梦更可预知吉凶：

夫兆倚龟而徵，易赖蓍而显。蓍龟外物也，圣人没教利用，犹足以通乎神明，稽乎大疑。乃若梦本魂涉、非由外假、度其端倪。探其隐赜，则荣枯得丧，乌得而违诸。

由占龟、占易推论占梦，其前提本身便有待于证明。但这里接触到占卜迷信的一个很重要的问题，即任何占卜都没有一个沟通神人，预示吉凶的中介物，如占星以星象为中介、占龟以龟兆为中介、占易以蓍卦为中介。不过，这些中介物都是一种客体、一种死物，而且统统在人之外。占梦则不然，它的中介是活生生的梦者主体的梦象，而梦象又是梦者自己一种直接的亲身体验，因此，占梦较之其他占卜，更有一种特殊的神秘感。占梦迷信利用这一点，占梦哲学也利用这一点。只有真正科学地说明梦的本质、原因和机制以后，才能从根本上破除占梦迷信和占梦哲学。

问忧占梦

东汉的张衡，在《思玄赋》中把占梦术归之于巫咸。他说：“发昔梦于木禾兮，毂昆仑之高冈。”“抨巫咸以占梦兮，乃贞吉之元符。”在这几句赋文里，“昔”、通“夕”、“”解释为“生长”、“抨”解释为“使”，“元”解释为“善”。意思是说，他夜间梦见昆仑山上长出了木禾，叫巫咸占梦，乃是一个吉祥的好兆头。巫咸是商朝太戊时的一个著名的大臣，巫咸在民间传说中又是一个大巫，相传卜筮是他首创的（这点并不可靠），这和他大臣的身份并不矛盾。在神权政治的时代，沟通天人、代神立言的巫术，是国家政治生活中不可缺少的一个手段。而占梦，作为通鬼神的一个重要方法，对殷王的决策每每起着重要的作用。

在甲骨卜辞中，确实保存着许多殷王占梦的记录。从中可以看出，殷人的梦兆迷信是相当深的。可以推测，殷王做的梦如果梦象明显，能直接作出解释的，那当然就直接解释了，所以高宗说他梦见傅说，就不需要再占卜。如果梦象意蕴不明，无法直接解释的，殷王就通过占卜以占梦。从卜辞看，殷王占梦有两个特点。

第一，梦见对象如果不可确指，难以向神职人员描摹尽致，这样的梦大抵殷王自占。比如梦见鬼，这鬼是谁不可确知，殷王又心存疑惧，便自己卜问：做了鬼梦了，是否预示着什么灾难？然后从火烤甲骨出现的裂纹走向，去看天意，看鬼神对自己问题的回答。如果梦见可以确指，可以明白告诉的对象，比如梦见了亡妻，梦见了已故的史官名叫菔的等等，便由神职人员代占：这些亡人在梦中出现，是不是来预告什么祸殃？有时，梦中依稀见到了某个先祖，可见先祖到底相隔数代之遥，未曾见过面，虽然觉得他好像是，醒来又有些吃不准，这样的梦，殷王也是自占的：“贞王梦，隹大甲？贞王梦，不隹大甲？”“贞王梦，隹祖乙？贞王梦，不隹祖乙？”占卜下来，如果确认是某个先祖，便要举行隆重的祭祀。

第二，殷王占梦还有一个明显的特点，就是问忧不问喜。例如有一次高宗正打算近期内举行祭祀，恰好做了个梦，梦境中出现一个执戈的鬼。他马上把这个梦和即将举行的祭祀联系起来，因为说不清这个鬼是谁，他就亲自卜问：梦见这样一个鬼，是不是可以举行祭祀？有一次，高宗梦见自己在主持皿祭，醒来不知这个梦主何吉凶，他就告诉了卜官，由卜官代占：做了这样的梦，是不是有什么祸事？还有一次高宗在梦中见到一头白色的牛，这牛不同寻常，于是他也告诉了卜官，由卜官代占：梦见白牛，是不是有什么祸事？从现在所能见到的卜辞来看，凡是占梦的，都是问吉不问凶、占忧不占喜的，可见殷人的梦心理，偏重于避凶。做了一个吉凶未卜的梦，大抵疑虑重重。殷王经常占梦，虽然是一种迷信，在当时却有一种处处小心谨慎，以免神谴的意识在起作用。

殷人占梦，除了运用甲骨占卜的方法以外，是否也有用蓍草占筮的方法呢？从《周礼·春官大卜》“掌三易之法：一曰连山、二曰归藏、三曰周易”和“赞三兆三易三梦之占”来看，应该也是有的。不过，殷人更看重占卜。可以说，殷代的占梦卜，是以占卜为主的。

问吉占梦

和殷人不同。周人的梦心理，偏重于趋吉。

据《周礼·春官·占梦》记载，周代的占梦官确实要每年年终“献吉梦于王”和举行“赠噩梦”（把噩梦送走）的仪式。可见，和殷王占梦“问忧不问喜”不同，周王占梦，是“报喜不报忧”的。

《诗经·小雅》里的《斯干》和《无羊》，据说都是周宣王中兴时代的作品。《斯干》和《无羊》中写到占梦，都有着“大人占之”的说法。汉唐经学家如郑玄、孔颖达，都认为“大人占之，谓以圣人占梦之法占之也”。因为据《周礼·春官》，占梦之官身份只是中士，够不上称之为“大人”。但照郑玄等人说法，在句法上又说不大通。实际上，周代的占梦官，职责除了“献吉梦”、“赠噩梦”之外，主要是“掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶”。他是用当时达到的观测天象的水平来占梦的。据《斯干》和《无羊》的梦例、占法、与占梦官以占星来占梦的职责的确不相符。所以“大人占之”，当指周王身边的高级官员乃至周王自己占的梦。郑玄所说“以圣人占梦之法占之”，“圣人”可以理解为周文王、周武王；“圣人占梦之法”，则可以理解为象征占梦法。《逸周书·程寤解》记载文王之妻太姒做了一个梦，梦见“商之庭产棘”，又梦见太子发（即后来的周武王）把周庭的梓树移栽到宫阙之间，都变成松、柏、棫、柞，醒来告诉文王，文王就与太子发“占于明堂，王及太子发并拜吉梦，受商之大命于皇天上帝”。这说明周王和殷王一样，有时是亲自占梦的。不同的是，周的占梦术有了发展，像这个梦例，虽说文王父子共“占于明堂”，却既不说是占卜，也不说是占筮，直接就占出了是个吉梦，说明他们已经运用了象征法来释梦：商庭产棘，是一片荒芜的景象，象征着商朝已日薄西山，气息奄奄；太子发取周庭的梓树植于宫阙间化为松、柏、棫、柞，则都是长青之树，一片欣欣向荣，象征着周在太子发手中将“受商

之大命于皇天上帝”。《斯干》、《无羊》所述的梦例、占法，与这种象征占梦法正是一脉相承的。这是周人对占梦术的一种发展。

周人对占梦术还有一个发展，就是用占星来占梦。这种占法，由于涉及到阴阳五行、日月星辰的变化，学问相当专门，平常人看来颇有点玄乎。《左传》昭公三十一年记了一则梦例，就是用占星占梦的。公元前511年，十二月辛亥日，是初一，正逢日食。赵简子夜里梦见一个童子光着上身边打转边唱歌，天明就叫史墨占这个梦。史墨不谈梦象，而是大谈其星象：“六年及此月也，吴其入郢乎，终亦弗克。入郢必以庚辰，日月在辰尾，庚日之日，日始有谪。火胜金，故弗克。”他从庚午日有日食推算，根据天文分野和五行相胜之说，得出结论说：六年以后的这一月，吴国大概会攻入楚国的郢都，但最终还战胜不了。还推断攻入郢都一定在庚辰日。这种占法，一般的人实在感到深奥莫测。《左传》那么热衷于记载占而有验的梦，而以日月星辰占梦却只记了这绝无仅有的一例，可见这种故弄玄虚的占梦术绝大多数并不灵验。

周代的占梦术，呈现出多样化的趋势，除了象征占梦法，占星占梦法外，传统的以占卜占筮来占梦，也还是存在的。《史记·赵世家》记载：“初，赵盾在时梦见叔带持要而哭甚悲，已而笑，拊手且歌。盾卜之。兆绝而后好。赵史援占之曰：‘此梦甚恶，非君之身，乃君之子，然亦君之咎。’”赵盾占梦，就是用的占卜法。《左传》哀公十七年，记卫庄公在北宫做了个梦，梦中看见有人登上昆吾之观，披散着头发，朝北大声嚷嚷：“我是浑良夫！苍天啊，我是无辜的！”浑良夫是卫庄公姐姐的情夫，庄公即位，得力于他的帮助。庄公曾答应浑良夫可以免死罪三次，最终却以“禁衣、袒裘、带剑”三项可赦可不赦的罪名把他杀了。卫庄公醒来就自己用蓍草占筮，再由胥弥赦根据卦象占梦。胥弥赦一占，是个凶兆，他当着庄公面说没关系，背过身子却扔下庄公赐给他的封邑，逃到宋国去了。可见，周人对占梦的结果是十分迷信的。

周王的重大行动，有时要将占卜、占筮和占梦三者结合起来考虑。《周礼·春官》说太卜之官“赞三兆、三易、三梦之占，以观国家之吉凶”。“三兆”之占，就是夏、商、周三代的占卜法；“三易”之占，就是夏、商、周三代的占筮法；“三梦”之占，就是夏、商、周三代的占梦法。这里统举三代而言，无非是说明占术的完备，不可作机械的解释。《尚书·泰誓中》记周武王伐纣前的宣誓，誓言中有“联梦协联卜”的说法。意思是说，他做了梦，占梦的结果和占卜的结果是一致的。这在周人看来，办某件事就有了双重的保险。

周代的占梦官，在职务上规定了有“献吉梦”和举行“赠噩梦”仪式的职责，这种报喜不报忧的做法，流风所及，使有些诸侯也只愿意听占?梦，不愿意听占噩梦。《周语·晋语二》说，虢公梦见自己在宗庙中，有个神，人面、白毛、虎爪，手执钺站在西屋翼下。梦中虢公害怕，回身就跑，神说：“别跑，天帝有命令；使晋国进入你的国门。”醒来，召史嘂占梦。史嘂说：“照国君的说法，梦中的神人是蓐收的形象。蓐收是上天的刑罚之神，梦见他，那是上天有所惩罚了。”虢公听了很不高兴，把史嘂囚禁起来，并且叫臣民祝贺他的梦。周人的梦兆迷信也很深。像虢公占梦的心理状态，就是只能听好兆头，听不得半点坏兆头的典型了。当时的有识之士认为，虢公这种对待梦的态度，表明虢国将要灭亡已是确定无疑。果然六年之后，虢国就被晋国灭亡了。

梦书占梦

用占卜、占筮或占星来占梦，都不直接从梦象出发，占出的结果虽然神秘，却不能使人在更深的层次上获得对释梦的心理满足。这些占梦术，远不如从梦象出发来释梦易于为世俗所接受。

大概至迟在春秋时，就出现了占梦书。据《晏子春秋·内篇杂下》说，齐景人一次生病躺了有十几天，夜里梦见与两个太阳格斗，自己败了。这个梦也只有古人能有，今人知道了太阳的体积、质量、表面温度，就不大可能做这样的梦了。齐景公醒来以后，越想越觉得不祥。天明晏子朝见，他就问晏子：做了这样一个梦，是不是象征着自己要死了？晏子知道景公迷信占梦，就说："我去召占梦者来，看他怎么说。"派人用车把占梦者接来。占梦者一打听，齐景公做了个与太阳格斗的梦，就说还得要翻书，晏子说："不必翻书了。景公生的病代表阴，太阳代表阳，一阴不敌二阳，说明景公的病就要消除了。你就这么去回答他。"占梦者照晏子教的去为齐景公释梦，景公心头的阴云顿时驱散，过了三天，病就好了。在这个故事里，占梦者释梦要翻书，这书当然就是占梦书了。晏子不迷信梦书，他知道在梦书里太阳肯定是象征神圣的东西，据之解释，与两个太阳斗而不胜，肯定不是什么好兆头。景公自己疑虑重重，切不可再加重他的思想负担了。所以别立新说，借景公对占梦者的迷信，对景公进行心理治疗，果然有效。

《晏子春秋》没有提齐国的占梦者要翻的是哪一部梦书。上文提到《汉书·艺文志》著录的两本占梦书，其中《甘德长柳占梦》即使真是甘德所撰，也是战国才有的书。《黄帝长柳占梦》可能早一点，但春秋以前古代文献没有提到黄帝的，黄帝之名首见于《易经·系辞》《国语》等书，所以《黄帝长柳占梦》估计也只是春秋时代才有的。齐国占梦者要翻的，莫不就是托名黄帝的梦书？《晋书·束皙传》说："太康二年（281），汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安釐王冢，得竹书数十车。"其中"《琐语》十一篇，诸国卜梦、妖怪、相书也"。

《没冢琐语》收有各国卜梦的材料，却又杂记妖怪、相术，可见不是专门的梦书。这些早期的占梦书和记梦书久已佚失了。自汉魏至唐宋续有数家撰述，也大抵只能在唐以来类书和敦煌遗书中尚可窥其鳞甲。

这些梦书的体例，一般是先列梦象，后作占断；也有在梦象和占断之前，先略述释梦的根据。如：

梦见杯案，宾客到也。（《北堂书钞》卷133引《梦书》）

梦见新岁，命延长。（《北堂书钞》卷89引《梦书》）

禾稼为财用之所出。梦见禾稼，言财气生。（《艺义类聚》卷89引《梦书》）

斤斧为选士，取有材。梦得斤斧，选士来。（《太平御览》卷674引《梦书》）

在这几个例子里，梦象与占梦之间，都有着逻辑的联系。梦的含义，是直接从梦象的属性中推出来的。杯案为招待宾客之具，所以说梦见杯案，是宾客要来的喜兆。新年是喜庆节日，过一次年长一岁，所以说梦见过新年是命延长的吉兆。接下来的两例，逻辑推理的大前提都引出来了。这样的释梦，即使占梦者是在照本宣科，胶柱鼓瑟，信口开河，听的人也至少还觉得顺理成章。当然，应验不应验则是另外一回事了。

但是，同一样东西从不同的方面可以引申出不同的属性，因而对同一梦象也可以作出不同的解释。如：

梦见灶者，忧求妇嫁女。何以言之？井灶，女执信之象。（《艺文类聚》卷80引《梦书》）

灶主食。梦者得食。（《大平御览》卷186引《梦书》）

梦蜘蛛者，其日遂有喜事。（《太平御览》卷948引《梦书》）

蜘蛛为大腹，其性然也。梦见蜘蛛，忧怀妊妇人也。（同上）

这种两歧，实际上是为占梦者的圆滑应对，提供了一点回旋的余地。

梦书里有些条条不是凭常识就能从梦象中推出的，而是从历史上的梦例中演绎出来的：

梦见身上虫出，大吉。（《敦煌遗书》伯3908《新集周公解梦书》）

何以梦见身上钻出虫子为大吉？单从常识说不出道理。原来东汉明帝的贵人马氏，在永平三年春立为皇后，就在立为皇后前几天，“梦有小飞虫无数赴着身，又入皮肤中，而复飞出”（《后汉书·明德马皇后传》）。梦书中有这一条，就是从这个典故中来的。又如：

梦见上天者，大吉，生贵子。（《敦煌遗书》伯3105《解梦书》）

这是从《后汉书·和熹邓皇后传》“后尝梦扪天，荡荡正青，若有钟乳状，乃仰嗽饮之”推演出来的。

除了历史，梦书的编撰者也会从传说，自己或同时代人的梦体验中汲取素材，选择他认为占而有验的梦例总结成条。这就不可避免地犯了两个认识论的错误：第一，把本来没有因果关系的梦象和白天的遭遇，视为“梦兆”和“应验”；第二，把这纯属偶然的溜谓“应验”绝对化，当作规律。例如有人夜间做梦砍竹子，第二天白天碰巧与人发生了争执，于是就总结出一条“梦见砍竹者，主口舌”，列入梦书。拿这样的梦书去解释，又怎么能说出什么道道呢？所以，不同的梦书。往往对同一梦象有截然相反的占断。如：

梦见煞（杀）牛，得财大喜。（《敦煌遗书》斯2222《解梦书》）

梦见煞（杀）牛、马，家破。（《敦煌遗书》伯3908《新集周公解梦书》）

梦见被刀所伤、大吉、得财。（《敦煌遗书》斯620《解梦书》）

梦见被刀伤者，失财。（伯3908）

梦见落厕中，主重病。（伯3908）

梦见陷厕污衣，得财。（《敦煌遗书》伯3281《周公解梦书》）

梦见龟鳖，得人所爱。（斯2222）

梦见龟者，口舌。（伯3908）

这些例子，都可以证明梦书中占断的随意性和欺骗性。

为了故弄玄虚，有时梦书叙述的梦象仅在规定性上稍有一些极微小的差别，占断就截然相反，如：

梦见舁棺入宅，财来。（伯3908）

梦见棺入宅，失财。（伯3908）

梦见舡泛者，忧身死。（伯3908）

梦见舡中行者，大利。（伯3908）

梦见牛马者，有大吉。（伯3908）

梦见屋中牛马、凶。（伯3281）

我们知道许多时候梦具有模糊性，如果梦者在醒后回忆梦境，对细节分辨得不是十分清楚的话，那截然相反的占断也就在两可之间了。这种占梦，其愚弄人是显而易见的。

《关尹子·二柱篇》说："梦中、鉴中、水中，皆有天地存焉。"单纯从这句话看，很有点反映论的味道。确实，天地之间有许多种事物，梦中就可能出现多少种事物。梦书所罗列的，毕竟是极其有限的一小部分。有许多梦，翻书根本翻不到。还有许多梦，梦象可能相当复杂，出现多种事物，或前后变幻不定，翻书也难以对号入座。这种时候，梦书就不起作用了。

直面占梦

直梦法是古代占梦术中最常用的一种。所谓直梦法就是将梦境所示投射到现实生活之中，认为梦中的吉凶预示着现实生活中的吉凶。说得更白一些，直梦法就是梦见什么便在现实生活中表现什么。直梦法又分完全直梦与结果直梦两种。完全直梦就是梦境的细节及整体过程都能在以后的现实中全部表现出来，结果直梦就是梦境的细节不一定完全在现实中体现出来，但其预示的吉凶祸福却与现实若合符契。

古人认为，对于那些感应最为强烈、最为明显的梦象，都可用直梦法加以解释。在我国古代各种占梦经典中，常有用此法解梦者也。《古今图书集成·梦部》中的一个例子就是典型的直梦。五代时有一位秀才是江西洪州人，名叫徐善。他学富五车，多才多艺。大将秦裴攻占洪州时，他的部下在城内到处掠夺。徐善有一个妹妹姿色绝好。是远近闻名的美人。秦裴的部将得知后，便强娶回营。徐善目睹此种暴行，可是又无能为力，便决定不惜性命到广陵面见烈祖。此时烈祖府庭管束甚严，布衣游士长年难得谒见。可是，当徐善刚踏进广陵时，烈祖便梦见神对他说："江西有个秀才徐善要求见您，现在已住在白沙的旅店之中，此人乃当今的贤士，兼有情事未伸，您要厚待他。"第二天烈祖醒来之后，便按梦所示，派遣骑兵将徐善接到王府，优渥备至。当烈祖了解到他的冤情之后，就立即命人将他的妹妹从军中接了出来。这一故事所述的梦事便是典型的直梦，其占法也是直梦法。

明代有一本名为《状元事略》的书，也载有一梦：明正统丁卯年间，湖广有一位官员在赴任途中，梦见大开黄榜，榜上赫然写着：第一名，彭时。当时考试尚未开始，这位官员醒后半信半疑，便在纸上记了下来。后来，一位名叫彭时的考生果真成了当年的状元。据说在廷试前的一个月，英宗皇帝也做了一个相似的梦，梦见儒、释、道三个人物前来拜谒。英宗醒后，惶惑不得其解。后来到揭榜之后才恍然大悟。原来这三人正是该年的状元、榜眼、探花。状元彭时由儒士及

第，榜眼陈鉴小时候曾寄住在神乐观，探花丘正年轻时曾做过庆寿寺的书记员。在这里，正统皇帝和那位湖广官员所做的都是直梦。

古代直梦法的占断十分简单，梦中的吉凶就是现实生活的吉凶。然而这种占梦法有一个最大的难题，那就是如何判断所占之梦是否为直梦？那么，判断直梦有没有一个大体的标准呢？直梦有些什么典型特征呢？对此，古代的占梦家没有明言。他们多半是从直观的经验中进行把握，所依据的是刹那间的灵机。

首先，直梦多半为“神灵”所示。凡是梦中有神鬼等出现，而且梦中的结果也是神鬼所致，那么此梦便是直梦。古代占梦术认为，得梦者在此时应格外警惕，如果梦兆为凶，应积功修德，以善行避凶趋吉。相反，如果梦兆为吉，也不要过分得意，应以平淡之心处之。

宋代有一本笔记《茅亭客话》记载了这样一个梦例：五代时，眉州下方埙地区有一人姓家，名居泰。夫妻均已过中年，只有一子，因此视如掌上明珠，百般呵护。可是儿子长到二十岁时，忽然得了一种奇怪的疾病，眼见得身体渐渐瘦了下去。夫妻二人遍寻名医，竟无所望，绝望之余，便买来医圣孙思邈的《千金方》，放在台阁之上，日夜焚香，祷乞救护。如此十余日。一天晚上，夫妻二人同时梦见一白衣老翁，面目甚为慈祥，告诉二人说：“你们的儿子得病是因为在出生时禀得父母的生气较少，抵抗不住外邪之气的侵蚀，现在终于发作出来了。我现在教给你们一个补救的法子：你们老两口每日清晨各自向他呵气，让他开口咽纳，这样呵三日，其病自会痊愈。”夫妻二人醒后，将梦境互相述说，俱大吃一惊，连忙向医圣祈谢。按其所言，如此三日，果然疾病初愈，只是身体仍很虚弱。后来又连续不断地坚持下去，其子渐渐变得身强体状，目光炯炯有神，其子长大之后，为感医圣恩典，便冠褐入道，侍奉孙真人的香火。这个奇怪的梦便是直梦，梦中的神灵就是医圣孙思邈。

古人认为，因神灵所致的直梦，有时其结果会令人难以置信。在这种情形下，梦者及占梦者千万不要因为梦境的离奇与怪诞而放弃

对“神谕”的信心。《茅亭客话》还载：

雍道者，名法志，东川飞乌县元和乡人。此人虽然鄙朴，但却性慕清虚，笃信大道。法志平常在家里供一尊石雕太上老君像。不论日子怎么艰难，劳作如何艰苦，早晚总是虔诚地向石像祈祷。虽识字不多，但对道教的两本经咒《天蓬咒》及《枕中经》每天总要默诵几遍。此种虔诚的向道之心遂感上苍。一日梦中，梦一道士曰：“雍法志，我要你施舍三千贯钱做道会。”这笔钱在当时是个不小的数目，家境拮据的雍法志根本拿不出来。于是，便向道士讲明了缘由。只见道士拿起石像前的扫帚笑道：“此钱全在这把扫帚之中，你在遇见病人时，无论?生的是什么毛病，只要用扫帚一扫，便能康健如初。”道士在梦中的这番话，一般人可能会视之为天方夜谭，然而雍法志却是个虔诚的信道士，对道士所言，笃信不疑。从此以后，乡里有人患病，他都用那把扫帚为他们治疗，结果无不痊愈。远近求医者闻之，纷至沓来。起初雍法志为人治病，都是分文不取，后来城中青羊宫要重新修复，此宫据称是太上老君降生之处。州府在修复青羊宫时，虽经多方募捐，仍缺钱三千贯。法志闻知此事后，便扛着神帚来到青羊宫。四方求病之人，闻讯赶来。不到三个月，法志便将三千贯钱募集完毕。后来有一天，法志在为人治病时，遇见一美貌妇人，娇艳可爱。法志见后起了凡心，将妇人带回家中，从此，那把神帚就毫无应验了。这个故事虽不可信，但法志所做之梦也是直梦。

在古书记载中，直梦不仅老百姓会有，帝王后妃也时有梦者。大体而言，梦中有“神灵”降示，多半是因为梦者对某事魂牵梦绕，专心于此，不能忘怀。俗语云：“精诚所至，金石为开”。所谓直梦便是因为梦者所感极强，所以得到的回应也最为醒目与迫切。宋代《挥麈录》记载：宋仁宗的皇后李氏最初只是一般的妃子，有一次侍奉太后洗手，仁宗皇帝刚好路过，见其肤色洁白如玉，两手细嫩可爱，不禁动了“圣心”，便主动过来与她攀谈。当时，皇宫中嫔妃如云，一般的妃子根本无缘得到皇帝的宠幸，李氏便成了幸运儿。当时仁宗正为没

有子嗣而烦恼，整个朝野也在为此事担忧。某天夜里，李妃突然梦见一羽衣道士，从天而下，两只小脚光光的，对李妃说：“我来做你的儿子。”李氏将自己的梦告诉了仁宗皇帝。仁宗闻后大喜道：“朕当为你圆此梦。”当晚便亲幸了她。后来李氏果生下一子，就是历史上赫赫有名的神宗皇帝。据说这位皇帝小时候总是改不掉道士脾气，喜爱光脚在宫中漫游，宫中皆呼为“赤脚仙人”。

这里，李妃做的直梦便是因为整个宫中都被皇嗣之事所牵绕，所以在她的梦中有所反映。至于她因此而受到仁宗的宠幸而生下皇子，这不过是一种巧合罢了。

直梦虽然离奇，显得有点超出常理，但其在各种解梦方法中却最为平淡。原因很简单，一旦梦被确定为直梦后，只要将梦境和现实直接比附就行了。

反面占梦

梦书中的占断，有时和梦象正好相反。如《敦煌遗书》斯2222《解梦书》有这样的条文：

梦见身死，长命。

梦见兄弟相打，和合。

梦见父母亡，大吉。

这就是所谓反梦。反梦这个提法，首见于东汉王符的《潜夫论·梦列篇》。王符说："阴极则吉，阳极则凶，谓之反。"他是用物极必反的道理来说明反梦的。本来梦见阴象为凶兆，梦见阳象为吉兆，但一至于极，就向反面转化了。王符是个虔诚的梦兆迷信者，他的话不能揭示事物的真相。

《庄子·齐物论》说："梦饮酒者，旦而哭泣。梦哭泣者，旦而田猎。"庄子已经较早地论及了梦、觉之间的矛盾。但是他在这里只是谈到了一些现象：做梦饮酒快乐，白天可能悲哀哭泣；做梦悲哀哭泣，白天又可能田猎玩乐。他不是把两者之间的联系当作规律提出来的。《列子·周穆王篇》根据《庄子》这个思想编了个寓言，说周之尹氏位足身荣，资财有余，却夜夜梦为仆人，趋走作役，数骂杖挞，彻夜呻吟；尹氏有个役夫，则夕夕梦为国君，游宴宫观，恣意所欲，其乐无比，但白天醒来，则筋力几竭，操劳弥勤，晨昏弗息。在这个寓言里，夜里的梦境和白天的处境是完全相反的。但《列子》的立论，也并没有把必然性的概念引入梦、觉矛盾。而梦书中有些反梦的占断则不然，它是直接把梦解释为反的了。

《敦煌遗书》伯3908《新集周公解梦书》有个小序，对"智者"和"愚人"们把梦的预兆说成相反的有一段批评："夫梦见好即吉，恶即忧，若何智者解之，恶梦即吉？何愚人说之，好梦变为凶也？"好像这本梦书的编撰者对于从反面来解释有点不以为然，但就在这部解梦书中，我们就可以找出好多梦兆符合相反律的例子：

梦见屎尿污衣，大吉。

梦见枷锁者，主得官。

梦见入狱、吃杖，并吉。

梦见奏乐者，哭泣。

梦见着新衣者，疾病。

梦见刀相斫者，亲事。

梦见拾得财物，失财。

梦见唱歌，大忧。

梦见哭泣，大吉利。

梦见路上屎尿，大得财。

梦见夫妻相拜，主离。

梦见夫妻执手，大凶。

可见，也未能跳出“智者”和“愚人”们的窠臼。

梦见屎尿主得财的说法，至迟在东晋就已很流行了。《世说新语·文学》载：有人问殷浩：“将蒞官而梦棺，将得财而梦粪，何也？”殷浩回答得很巧妙：“官本臭腐，故将得官而梦尸；钱本粪土，故将得钱而梦秽。”他是在相反的事物中间找到了一致性，是一种反梦正说；因为他的说法宣泄了一部分人的愤懑，在当时传为名言。

南朝宋有个沈庆之，早年贫贱，年到四十还没有发迹。一夜做了个梦，有卤簿（仪仗队）前来，他把卤簿引入了厕所。醒来十分悔恨，厌恶厕所这个地方实在太不上台面了。当时有个善占梦的为他解梦说：“你必定大富大贵，但能在旦夕之间。”问他缘故，他说：“卤簿固是富贵容。厕中，所谓‘后帝’也，知君富贵不在今主。”（《南史·沈庆之传》）原来当时俚俗之语有把厕所称之为“后帝”的，所以占梦者说，你要富贵还要等下一个皇帝，说来也巧，换了两个皇帝以后，沈庆之果然大富大贵起来了。后来的梦书有一条：“梦见厕所，亦得财。”（斯620《解梦书》）不知是不是根据这个故事演绎出来的。

北齐有个李元忠，在他踏上宦途前，曾做梦执了火炬进入父亲的墓穴。半夜惊醒过来，心里涌起了不祥的预感，第二天一早，就把梦告诉了自己的老师。老师看他心事重重，就说他："这梦是全大吉之兆，你执了火炬进入父亲的墓，不是光照先人吗？"用现代的眼光看，这位老师不但会教书，也很会育人。果然，李元忠日后很有出息，做了高官。后来的梦书有一条："梦见墓开，大吉。"（《伯3105解梦书》）不知是不是根据这个故事演绎出来的。

占梦术中梦正得反，梦反得正的迷信，在民间流传颇广。有些传奇、小说中，也有这种迷信的反映。北宋刘斧编撰的《青琐高议》后集中，收有《隋炀帝海山记》上下篇，其下篇记炀帝登极后事。据说大业四年有一夜，炀帝中夜到栖鸾院，正好遇到院妃牛庆儿梦魇，好久清醒不过来。炀帝问她做了什么梦，牛庆儿说："我梦见皇上挽了我的手臂游十六院，到第十院，皇上坐在殿上，忽然火燃烧起来。我看到皇上坐在烈焰之中，就惊呼救命。"隋炀帝听了，自我安慰说："梦死得生。火有威烈之势，我坐在火中，正是得威势的象征。"传奇中隋炀帝"梦死得生"的观念，就是占梦术中反梦的观念。但据说牛庆儿的梦不是反梦，而是正梦。"大业十年，隋乃亡。入第十院，帝居火中，此其应也。"明末凌蒙初在《二刻拍案惊奇》卷十九"田舍翁时时经理，牧童儿夜夜尊荣"中根据《列子·周穆王篇》那个寓言敷演出一个故事，说的却全部是反梦。据说在庄子成仙得道的南华山畔，有个小厮儿，姓言，小名寄儿。一日遇见一个双丫髻的道人，传授给他一个做梦真诀以后，便夜夜连续做梦，且夜间做的梦，到白天必定处处从反面应验。比如，夜里梦见华胥国王招贤，授他为著作郎，主天下文章，管了一群儒生，到白天就应验为投到莫翁门下做了个牧童，管了一群牛。夜里梦见华胥国王加他九锡，到白天就应验为屁股挨了莫翁九扁担。夜里梦见在大粪窖边看那粪秽狼藉，到白天就应验为在山前地下发现了一窖金银。寄儿想道：从来说梦是反的，梦福得祸，梦笑得哭。……夜夜做富贵的梦，所以日里倒吃亏。昨夜梦里吃苦，谁想

粪窖正应着发财，今日反得好处，果然梦是反的，我要那梦中富贵作甚？他发现了金银，莫翁认他做了义子，从此日子好过起来了，却夜夜做起了险恶之梦。后来又碰到那个双丫髻的道人，道人说："前见汝苦恼不过。故使汝梦中快活。汝今日间要享富厚，晚间宜受恐怖，此乃一定之理。"这篇小说，演述的乃是《列子》所说的"苦逸之复，数之常也，若欲梦觉兼之，岂可得邪"的思想。而反梦的迷信，在小说中受到了极度的宣扬。

反梦是占梦术中最简单、最易掌握的一种，加以梦反得正，可以使做了噩梦的人寻求一个心理的平衡。梦正得反，也可以使做了好梦的人以自我揶揄来排遣头脑发热，自有它社会心理上的调节效应，所以这种迷信容易在一定历史条件下盛行。作为一种民俗现象，它恐怕还具有世界性的意义。许多民族都有"梦是反的"的说法。比如，日本民间，也有"梦见拾到金子，主招损失"的传说，和我国梦书中"梦见拾得财物，失财"如出一辙。西方民谚，也有"夜梦预示昼事之反"之说，与小牧童言寄儿的想法完全一致。可见人类心理在许多地方是有共通性的，迷信也不例外。

测字占梦（1）

中国古代占梦术中，真正能体现占梦者术业深浅和素养高低的，应为测字占梦法。这种占梦方法在古代的占梦术中极为常用。它是利用汉字的结构特点将一个汉字拆成几个部分，每个部分都被赋予一个意义单元，然后将其与梦境结合起来，进行巧妙比附，进而得出梦的吉凶。

梦的神秘性吸引着每个时代的人。占梦术在尚未衰落前，总是企图把自己与一个时代达到的新的学术水平联系起来，至少也要沾点边儿，比如周代的占梦，与对星象的研究挂上了钩。东汉以后，有的占梦家又热衷于用分析汉字字形、字音、字义的方法来占梦。后世的测字先生，实际就是从占梦中独立出来的，大约宋代已颇为流行，流传的有托称邵康节编撰的《梅花观梅拆字数》等。

从正史中的梦史料看，最早在占梦时杂用测字法的，是在东汉。《后汉书·蔡茂传》说蔡茂在广汉时，一次梦见自己坐在大殿上，殿梁上有三穗禾，便跳起来去取，得到当中一穗，一转眼间又失去了。他把这梦告诉了主簿郭贺。郭贺起身祝贺道："这个梦大吉！您即将要到朝廷去任要职了。"于是便一一解释梦象："大殿是宫府的形象。殿梁上有禾，这表示人臣的上等俸禄。得到中间的穗，是中台的职位。"这些，都是用的象征法释梦。"禾在手中失去了，'禾''失'两个字正好合成一个'秩'字，秩的本义就是官吏的俸禄，所以虽然失去，实际上是得到。"这最后一点，用的是测字法释梦。《后汉书》记下这个梦，也是猎奇的性质。因为据说郭贺占的这个梦十分灵验，不过旬月，蔡茂就被征到朝廷去任职了。官一直做到侍中、司徒。

到三国时，有个赵直以测字法占梦屡有神验而著称。《艺文类聚》卷88引《益都耆旧传》："何祗梦桑生井中，赵直占曰：'桑非井中之物，桑字四十八，君寿恐不过如此。'祗年四十八而卒。"赵直说桑非井中之物，可见梦中桑是棵灵异的树，所以他占这个梦，文章全

做在桑字上。桑字的篆文，上面三个“又”字，字形与斜“十”字相仿，下面的“木”字又可拆为“十”“八”，所以说“桑字四十八”；这是字形上的分解。“桑”又与“丧”同音，所以说“君寿恐不过此”；这是字音上的偕同。赵直后来到蜀国去，曾为魏延和蒋琬占过梦，用的也是测字法。魏延曾梦见头上生角，问赵直吉凶如何。赵直当面说：“麒麟有角而不用，此不战而贼欲自破之象也。”说得魏延很高兴。私下却告诉人说：“角之为字，刀下用也。头上用刀，其凶甚矣。”（《三国志·蜀书·魏延传》）魏延后来果然在马岱刀下掉了脑袋。蒋琬梦一只牛头，鲜血淋漓。醒来以为凶梦，心中不快。赵直占道：“夫见血者，事分明也。牛头及角，‘公’字之象。君位必当至公，大吉之征也。”（《三国志·蜀书·蒋琬传》）“见血者，事分明”，用的是象征法。“牛头及角”是篆文“公”字的形象，又是分解字形的测字法。蒋琬后果然做到尚书令，位居三公。赵直的三个占例，说得都很准。除了第一例可能是偶中，后两例说明他有知人之明，借着测字法把对人的预测说出来而已。他一生占梦，当然绝不止三次。可能还有大量占而不验的，史传便没有记载了。大概三国时测字法占梦已很流行，《艺文类聚》卷88引《吴录》：“丁固梦松树生其腹上。人谓曰：‘松字十八公也，后十八年，其为公乎？’”这个梦没有交代是谁占的，可见民间阿猫阿狗都会这一手了。

晋代的索，也善用测字法占梦，成为一时知名的占梦家，《晋书》特地把他占梦的事例写进《艺术传》。他的本家索充，曾经请他占过两次梦。一次是索充梦见天上落下两口棺材在面前。索占道：“棺者，职也，当有京师贵人举君。二官者，频再迁。”我们前面介绍过，东晋时有“将蒞官而梦棺”的说法，看来这个说法就是起源于索的占梦。索说棺是官职。这是取棺、官谐音，用了谐音测字法。天上落下棺材，表示官职来自京师，这又是象征法。落下两副棺材，是预示做了一官又一官。结果居然给他说中了。还有一次是，索充梦见一个胡虏，脱了上衣来看自己。索说：“虜（虏的繁体字）去上中，下半男

字。夷狄阴类，君妇当生男。”这里“虜”脱了上衣，就是“男”字，用的是分解字形的测字法。“夷狄阴类”，代表妇人，这一次，结果也给索说中了。大概既是本家，有些情况便熟悉，所以容易说到点了上。还有一个人叫宋桷，梦见内中有一人穿了红衣，自己手拿两根棍子使劲地打他。宋桷问索这梦是什么意思。索说：内中有一人，说是“肉”字。穿红衣，正是肉的颜色。两根棍子，那代表筷子。使劲打，就是饱食一顿了。不久，宋桷果然有机会吃了一顿肉。还有一个张邈，任郡功曹。一次接到命令要出差到州里，夜里梦狼咬了自己的脚，也求索占梦。索说：“脚”上的“肉”被咬掉了，那就成了一个“却”?。“却”有退转的意思。果然，因为东虏反，张邈的出差没有成行。

《晋书·王浚传》说：王浚任广汉太守时，一天夜里梦见床头房梁上挂了三把刀，过了一会儿，又添上一把刀，就惊醒过来。揣摩梦象觉得四刀临头是个噩梦。第二天把梦对主簿李毅说了，李毅用测字法占梦道：“于文三刀为州字，好像三个‘侧刀’并列在一起”，这是析形测字法。添，古汉语叫“益”，“益”的字义由添而转为州名。这又是转义测字法。由此占梦，四刀临头并无不祥，反而是升官的吉兆。（晋时州比郡高一个行政级别）据说不久王浚果然迁为益州刺史。这个占例，后来还成为诗人常用的典故。如李商隐《街西池馆》：“太守三刀梦，将军一箭歌。”梅尧臣《送宋端明知成都》：“刀梦殊祥后，锋车急占中。”都是说的这件事。

《南史·吉士瞻传》说：齐梁间的吉士瞻年逾四十，不得志。一夜梦见得到一堆鹿皮，数一下，有十一张。醒来后高兴地说：“鹿者，禄也。吾当居十一禄乎？”后来他踏上仕途，官渐渐做得大了。到梁武帝天监年间，做了太子右卫率，这已是他第九任官了。这时诏命又下来，任命他同时兼西阳、武昌二郡太守。他心里觉得“十一禄”数已经满了，心里没有了奔头，反而有了不祥的预感，本传说他生了病也不

肯治疗，结果就死在了任上，其实，如果他不迷信梦兆，寿命还会长些，官也可能不止做十一任。

《北史·齐本纪》说：北齐文宣帝高洋在即帝位前，由魏帝晋封为齐王，一夜梦见有人用笔在他额上点了一下，第二天就把梦告诉了王昙哲，问："我是不是应该退下来？"王昙哲拜贺道："王上加点为主，我王不但不应该退下来，还应该进为皇帝。"当年，魏帝逊位，高洋就做皇帝了。

《北齐书·后主幼主记》说：北齐武成帝高湛在河清三年（564）攻打邺城时，梦见一只大刺猬。醒来觉得梦很古怪，把城攻下来之后，就下令搜索刺猬，全部烧死。后来有人根据字音和字义测字法占梦说：高湛的儿子叫高纬（即北齐后主），"猬"和"纬"同音，"刺"有铲除的意思，梦见大刺猬，是北齐传到高纬手里要亡的征兆。果然后主做了十二年荒淫的皇帝，北齐便断送在他的手里。这个占例，史书对占断的时间交代得很笼统；估计是在后主高纬以纨袴为帝，日夕淫乐，亡样已现的时候占的。

以上举的几个占例，都见诸正史。可见从东汉、三国到魏晋、南北朝，占梦术与字形、字音、字义的分析即测字术联系在一起，成为一种时髦的习尚。测字占梦术把汉字神秘化，认为梦中神的渝示、天意的安排，常常借助汉字形、音、义的转换曲折地表现在梦象中，要释梦，就要善于转弯抹角地从梦象中推演出汉字的含义来。这种占梦术，有的已经转化为民间习俗。刘勰《新论》记当时民俗："昼见蟢子者，以为有喜乐之瑞；夜梦见雀者，以为有爵位之象。"蟢子是蜘蛛的俗称，蟢和喜谐音。爵和雀古代可以通借，它又有爵位之义，是兼用谐音、转义的测字法。梦书中有些内容也是从测字占梦来的。如《北堂书钞》卷123引自《梦书》："刀为利断截也。梦得刀者，为利也。"《敦煌遗书》伯3908《新集周公解梦书》进一步从正反两方面占断：

梦见磨刀者，有大利。

梦见与人刀剑，失利。

“利”有锋利之义，又有财利之义。字义由此及彼，正是转义的测字法。测字法有析形、谐音、转义三种方式，或单用，或兼用。如此占梦，和后世的猜字谜没有什么不同。

在野史、笔记小说中，这类字谜式的梦兆故事更多，略举数例：

唐李公佐的传奇《谢小娥传》，写谢小娥的父与夫俱为盗所杀，小娥梦父告诉说：“杀我者，车中猴，门中草”。又梦夫告诉说：“杀我者，禾中走，一日夫。”小娥广求智者辨之，历年没有人占出这个梦，僧齐物干脆称之为“十二字谜语”。后来还是李公佐揭出了谜底，对小娥说：“杀汝父是申兰，杀汝夫是申春。且车中猴‘車’（车的繁体字）字去上下各一画是申字，又申属猴，故曰车中猴；草下有门，门中有东乃‘蘭’（兰的繁体字）字也。又禾中走，是穿田过，亦是申字也；一日夫者，夫上更一画下有日，是春字也。杀汝父是申兰，杀汝夫是申春，足可明矣。”牛僧孺《玄怪录》卷二中“尼妙寂”也记了情节稍异的同一故事。后来《初刻拍案惊奇》又据此编写了“李公佐巧解梦中言，谢小娥智擒船上盗”一篇短篇小说。李公佐解梦，全用析形测字法。

测字占梦（2）

唐代传奇《霍小玉传》写霍小玉自李益别后，久盼他不来。一夜梦见穿黄衫的男人抱着李益来，到席上让小玉给他脱鞋。霍小玉就惊醒了。她把梦对母亲说了，自己解梦道："鞋者谐也。这是预示夫妻再次会合。脱者，解也。合而又离，恐怕是要永诀了"。霍小玉所说的"鞋者、谐也"是用的谐音测字法，"脱者，解也"是用的转义测字法。

《因话录》和《纪异录》都记载：柳宗元从永州司马任上回到京师后，曾到一个算命先生那儿问过梦："我姓柳，昨夜梦见柳树倒地，莫非有什么不祥么？"算命先生说："柳树倒地就成为柳木。木者，牧也。你莫非要任柳州的刺史么？"原来汉代一州的军政长官叫牧，相当于唐代的刺史之职。

《酉阳杂俎》卷八收了几则占梦故事，大多用的是测字法。如一则说，秘书郎韩泉有故旧弟子想投考作中书舍人卫中行的属官，临出榜时梦见乘驴摔在水沟里，靴子却未湿。韩泉听了梦就说："足下不沾"，你恐怕无望了。在这里，"足下"的意思由靴子转为对对方的敬称，"沾"的意思由浸湿转为得到。结果出榜果然无名。这是用的转义测字法。一则说，优人李伯怜到泾州演出，得到报酬百斛米，他回家后叫弟弟去运。弟弟过期不返，这时他做了个梦，梦中在洗马。他把梦告诉梅伯成，梅伯成说："现在时行反语，'洗白马'的反语就是'泻白米'，你所担心的事，莫非途中遇到了不测风雨吗？"反语是隋唐时流行的一种语音游戏，即利用反切法把一个词说成另一个词。以"洗白马"为例，洗马切，得泻；马洗切，得米。所以说"洗白马"的反语就是"泻白米"。结果，船果然在渭水倾覆，白米全都泻入河中。这用的是时髦一时的切音测字法。还有一则是商人张瞻奔波在外，回家前梦见在臼中做饭。有王生为他占道："你回去恐怕妻子已看不到了。臼中

做饭，岂不是无釜么？”釜和妇同音，无釜就是无妇。这是用的谐音测字法。

《青箱杂记》卷三收集有梦兆应验的故事九例，其中有几则用的是测字法占梦。如一则写李迪，说他髭须长得很漂亮，参加御试前一夜，梦见被人剃了个清光，醒来心里很不痛快。有懂谐音测字法的人说：“这是你要做状元的征兆。因为今年省试第一名是刘镃，梦见‘剃髭’不就是‘替镃’——把刘镃给替下来吗？”李迪后来果然得了殿试第一名。一则写刘沆，说他年轻时累举不第，天圣中要去赴省试，一夕梦被人砍下了头，醒来很厌恶这个梦。有个同乡人为他解释说：“这梦表示你状元做不到，只好得第二名。”刘沆问他为什么，他说：“头虽砍却，留项在里。”南音沆、项同音，“留项”就是“刘沆”。后来果然第二及第。又一则写马亮，他做江宁府知府快到期了，一夜梦舌上生毛。有个和尚为他解释梦，说：“舌上生毛剃不得。剃、替同音，这梦表示你的官职别人替不得，还要留任”。后来果然。还有一则写朱熙邻，说他景祐中举进士时，梦制造棺材缺材料而没做成。这一年他只过堂不及第，没做上官。到晚年才做了个小小属官。《青箱杂记》几则，都是谐音测字。

《琅嬛记》说：沈云卿梦见吃羹，很冷；又抬头看天，只见天上有“无二”两个字。第二天把梦告诉金迥秀，金迥秀占梦说：“羹冷，就是没有火，‘羹’字去了火，不是‘美’字吗？‘天’字‘无二’不是‘人’字吗？这梦预兆你将要碰到美人。”后果如其言。

这些传奇、笔记中的梦例，大多都是文人编造出来的，其真实性不可考也不可靠。但我们可以从中看出测字占梦术流行的情况。到后来，连蒙学课本中都编进了这类梦例。清代邹圣脉增补的《幼学故事琼林》中就选了两个故事：一个说，唐末黄巢出师，梦见一头两条尾巴的牛，解梦者说：“牛两尾，‘失’字也。恐行军不利。”后来，黄巢果然失败了。还有一个说，宋朝王君炳有两个儿子要赴秋试，王君炳见有人拿了一枝竹给他种。解梦者说：“二郎君俱中选矣。‘竹’字，

两‘个’也。”“种”和“中”又是同音。果然两个儿子都中选了。从小就把测字占梦术向儿童作介留，这对儿童学习辨析汉字的形、音、义有一定的好处，但同时也把梦兆迷信灌输给了儿童。

换码占梦

用阴阳、八卦、五行等观念对梦象进行符号转换，是中国古代特有的占梦术。《论衡·言毒篇》曾举了一个用五行来进行符号转换的例子："人梦见火，占为口舌。"为什么梦见火占定梦者将有口舌呢？"口舌"与"火"之间有什么关系呢？因为"五行二曰火，五事二曰言，言与火直（值）"，所以"火为口舌之象"。古代五行的排列次序，是"木、火、土、金、水"，根据"木生火，火生土，土生金，金生水"得出的，火在其中居第二位。五事，则指"貌、言、视、听、思"，言在其中也居第二位。"火"与"言"位置相同，所以可以换码。

用八卦换码的，可以举邓艾梦山上流水为例。《三国志·魏书·邓艾传》说，邓艾伐蜀之初，梦见自己坐在山上，而有流水。他就把这梦告诉殄虏护军爰邵，问他是什么征兆。爰邵根据《易经·说卦》"坎为水"，"艮为山"的说法，把山换码为"艮"，把水换码为"坎"，梦象是山上有流水，便是"艮"上有"坎"了。据《易经》，艮下坎上乃是蹇卦。蹇卦的卦辞说："蹇，利西南，不利东北。"蹇卦的象辞说："蹇，利西南，往得中也；不利东北，其道穷也。"当时形势，从魏都洛阳出发伐蜀，是向西南，从蜀地回到洛阳，是向东北。所以爰邵认为邓艾伐蜀可以胜利，但回还恐怕不能了。邓艾后来果然平定了巴蜀，迫使刘禅请降，但他自己也被司马昭派人诛杀在蜀地绵竹之西，不能复还洛阳。表面看来，这个梦好像占得十分准。其实，司马昭诛死他，是听信了钟会等人的诬告而怀疑他要谋反。为什么怀疑呢？因为邓艾伐蜀成功之后。一心只想挥师东向击吴，司马昭特地派监军卫瓘去宣瑜他"事当须报，不可辄行"之后，他还强调"《春秋》之义，大夫出疆，有可以安社稷，利国家者，专之可也"，坚持要伐吴。这分明是拿出"将在外，君命有所不从"来违抗了。他一心要东向伐吴，除了好大喜功之外，是不是也与受爰邵释梦的影响有关呢？《三国志》写他听了爰邵的占释以后，"怃然不乐"，可见在他思想上不可能不留下深刻

的印象。他一定忌讳取道东北回洛阳，怕这样做会不吉利。特别是“利西南”已经应验了，那么“不利东北，其穷也”不是也要应验？这或许是他不顾一切想要伐吴的深层次想法。在古人迷信梦兆的心态下，产生另谋出路以避凶的念头是完全可能的。不想这却反而断送了他。

阴阳符号转换，最著名的梦例便是索所占的冰人之梦了。《晋书·艺术列传·索传》说：“孝谦令狐策梦立冰上，与冰下人语”。请索占梦。索占道“冰上为阳，冰下为阴，说这是一件与阴阳有关的事。”但阴阳的含义极为广泛，具体指什么呢？他又在冰上做文章，说《诗·邶风·匏有苦叶》说了：“士如归妻，迨冰未泮。”所以这是一件婚姻的事。他把‘阳’换码为男方，‘阴’换码为女方，说梦者立冰上与冰下人语，是“为阳语阴”，即替男方去向女方说话，是做媒人的事。据说，不久以后敦煌太守田豹果然请令狐策为儿子做媒人，去向张公征家的小姐求亲。从此，“冰人”就成为媒人的代用语了。

索还为敦煌郡主簿张宅占过一个梦。张宅“梦走马上山，还，绕舍三周，但见松柏，不知门处。”索占道：“马属离，离为火，火祸也。人上山，为凶字。但见松柏，墓门象也。不知门处，为无门也。三周，三期也。后三年必有大祸。”《晋书》本传说，后来张宅果然因为谋反而伏诛。在这个占断上，索用了好几种占梦术。“马属离，离为火”，是八卦的符号转换。据《易经·说卦》说：“离为火，……为乾卦。”又说：“乾为马。”经过几番符号转换就把“马”转变为“火”了。“火，祸也。”是谐音兼转义的测字法。“人上山，为凶字。”是析形的测字法。至于把只见松柏不见门，释为坟墓之象；把绕舍三周，释为三年之后；又都有点象征的意味。因为这个梦比较复杂，梦境有层次递进，所以占梦也杂用多种方法。

索为黄平也占过一次梦，黄平问他：“我昨夜梦舍中马舞，数十人向马拍手，此何祥也？”索说：“马者，火也，舞为火起。向马拍手，救火人也。”这个占例和上例一样，也是采取八卦换码的方法，把马解释成火。据《晋书》本传介绍，索此梦占得极其灵验，话说出不久，

黄平还没有打道回府，他家里就失火了。这不是太神了吗？对此，我们要抱一点保留的看法。一种可能是，索的占断还有其他的根据，史书没有把更多的情况详细地介绍出来；另外，我们也要看到《晋书·艺术列传》多记神异荒诞的传闻，其序言也不否认“真虽存矣，伪亦凭焉”，以至有“人化为旋风”（《孟钦传》）、“龙降入钵中”（《僧涉传》）这样的记载，那么，对索占梦神验的事，也能有一个正确的看待了。

索成名，是在家乡敦煌。他死后，换码占梦术在敦煌一带十分盛行。后来西?地区先后出现了许多少数民族政权，史称“五胡十九国”，其中赵、秦等都占有敦煌。我们在史书中可以看到，前赵、前秦的统治者都十分迷信五行、八卦的符号转换，留下了两个极为复杂的占梦之例。

《晋书·刘曜载记》记：东晋成帝咸和三年，前赵主刘曜做了一个梦，梦见三个人金面丹唇，东向逡巡，不言而退，刘曜下拜而履其迹。第二天召大臣前来议论这个梦。许多人都拜贺以为吉祥，只有太史令任义说：

三者，历运统之极也。东为震位，王者之始次也。金为兑位，物衰落也。唇丹不言，事之毕也。逡巡揖退，舍之道也。为之拜者，屈伏于人也，履迹而行，慎不出疆也。东井，秦分也。五车，赵分也。秦兵必暴起，亡主丧师，留败赵地。远至三年，近七百日，其应不远。

这个梦，因为占者是太史令，除了运用“东为震位”、“金为兑位”之类五行、八卦的符号转换和好几处象征占梦术外，还运用了“东井”“五车”等星象和天文地理分野的对应关系来进行占梦，把整个梦解释得十分复杂深奥。实际上，前赵之亡于石勒，不要说“远至三年”，就是“七百日”也不到，第二年就成为现实。这与其说太史令的占梦术灵验，还不如说他对当时事局具有相当的洞察力。

《晋书·苻坚载记》记载了一个充满传奇色彩的故事，是讲苻融运用占梦术侦破一件杀人凶案的。苻融是前秦主符坚的小弟，史称聪辨明慧，下笔成章，兼能理政，尤善断狱。他任司隶校尉时，京兆人董丰游学三年回家，与妻同宿，当夜妻为人所杀。妻兄怀疑是董丰谋杀的，把他告到官府，官府也不辨究竟，马上大刑伺候，他不堪忍受，已是屈打成招了。苻融复查这个案子，感到事有可疑，就问董丰回家时有过什么异常的情况，董丰说："我当初想动身时，夜里梦见乘马向南渡河，回过头又返回北岸，接着又自北向南。马停在水中，用鞭子抽也不走。我俯身一看，只见水中有两个太阳，马左边白而湿，右边黑而燥。醒来还感到心悸，私下以为不吉祥。回来的那一夜，又梦见了同样的景象。我去问算命的，算命先生说：'恐怕要有狱讼，你要避开枕头，不去洗头。'到家以后，妻子为我准备好了洗头水，夜里又递给我枕头，我记着算命先生的话，都没听她的。妻子就自己洗了头，自己枕了枕头睡了。"苻融根据这个梦，居然把案情和凶手都推详出来了。他是这样占梦的：

《周易》"坎"为水，马为"离"，梦乘马南渡，旋北而南者，从"坎"之"离"。三爻同变，变而成"离"。"离"为中女，"坎"为中男。两日，二夫之象。"坎"为执法吏。吏诘其夫，妇人被流血而死。"离"下"坎"上，"既济"，文王遇之囚牖里，有礼而生，无礼而死，马左而湿，湿，水也，左水右马，冯字也。两日，昌字也。其冯昌杀之乎?

于是把冯昌抓来，一审讯就招供了："本来与董妻商量好要谋杀董丰的，约好让董丰洗头，枕头作为记认，因此误杀了妇人。"

这个记载，整个故事梦兆迷信强烈，令人不可信。即使真有这么一件凶杀案最终被苻融侦破了，破案的过程也一定还要复杂得多，不可能只系于一梦。另外董丰的梦，算命先生的话，都有点超出常理，值得存疑。如果抛开这些都不谈，那么苻融的占梦，除了一处作象征

法（“两日，二夫之象”），两处用测字法而外，都是用的八卦换码的方法。可见这个方法在当时少数民族上层集团中是相当走红的。

用阴阳、八卦、五行等概念对梦象进行符号转换的占梦术，由于涉及到的知识比测字法复杂，要懂一点《易经》，所以不如测字法那样容易普及，仅在后世专以算命为业的江湖术士中保存一二。

下一页

审测占梦

中国历史上的占梦家，最为著称的，要算是三国魏的周宣和晋代的索了。这两个人，正史都专门为他们立了传记，介绍他们占梦的神验。周宣占梦，号称“十中八九”（《三国志·魏书·周宣传》），被陈寿评为“玄妙之殊巧，非常之绝技”；索的成功率似乎更高，史称“凡所占梦，莫不中验”（《晋书·艺术列传·索传》）。记载不免有夸张，但是，总是占而有验的相当多，才能名噪一时。一个人占了许多梦，中了一两个，我们可以说他碰巧说中了。但占了许多梦，大多数说中了，就不能用“碰巧”两个字去评价了。那么，这里面究竟有什么秘诀呢?

聪明的占梦家，都不会临占去翻梦书。《晋书》在介绍了索的八个占例以后，说了这样一个故事：敦煌太守阴澹看见索占梦非常灵，以为他一定掌握了一本神奇的梦书，就向他要。索回答说：自己年轻时在京师入太学，曾向一个“无所不知”的父老问占梦之术，学到手以后，每次占梦，“审测而说，实无书也”。他说到那位父老时，特别声明此人“匿姓名”，于是一下子把他占梦术来源的线索给掐断了，只留下“审测而说”四个字，颇能使后人深思。审，是详尽，仔细地了解情况的意思；测，则指猜度、猜想、或见索占梦，并不是说到哪里是哪里的，他有一个前提，即先要详细了解梦者的有关情况，有了这个底，他的推想、预测才能到位或基本到位。梦者如果是熟悉的人那比较好办，如果是素昧平生的人，那就要千万百计通过各方面的谈话，以掌握梦者的情况。这就是“审测而说”的含义。我们知道，现代西方精神分析学派在释梦时重视和梦者的谈话，弗洛伊德用“自由联想法”引导梦者谈出与梦象有关的心理活动，借以找到释梦的钥匙。索的占梦，在“审测而说”的“审”字上，恐怕与之有共同之处。可惜的是，史传在介绍他占梦时，这些情节都忽略了。呈现在我们面前的，除了

梦象的简单叙述，就只是孤零零的占断，完全看不出是“审”了哪些情况才“测”出这个结果来的。

“测”，是预测。梦与梦不同。但有些梦不管怎么“审”，占梦不可能完全是科学的预测，总有一定“蒙”的成分在内。像《索传》的八个占例，有三个梦，梦者是他本家，他对梦者情况自然是一清二楚的。但索充梦见“虏脱上衣”，索用测字法和阴阳换码法预测他的妻子要生男孩，大前提当然是了解他妻子已经怀孕，而预测的结果准还是不准，其机会是一半对一半的。后来索充的妻子正好生了个男孩，应该说还是索运气好，给他“蒙”对了。有些梦，如果“审”的工夫做够，预测的准确性可以高一些。如索充梦天上有二棺落于前，索凭着对本家的了解，当然知道他的社会关系和活动走向，比较容易判断京师将会有人举荐他做个一官半职半事。梦者原先对梦象肯定抱有恐惧心理或厌恶情绪，即一般人也都会认为是凶兆，此时，索别出蹊径用谐音测字法把梦释为反梦，梦者豁然开朗，效果自然出奇地好。这次占梦，难点不在“审测”而在巧于立“说”。至于张宅梦“走马上山”和黄平梦“舍中马舞”，索预测准确，我们不知道他具体是怎么“审”的。想起来，张宅既然后来因谋反而伏诛，那他在性格、言行中必定已先有某些端倪已经外露，为索所捕捉到，因而敏感地觉察到此人不稳实，所以才做出“三年后必有大祸”的占断。黄平梦占完了还不急于回家，看来是索座上的常来客，那么索自然也可能去过黄平家。古代有个“曲突徙薪”的故事，是说客人看到主人家中烟囱太直，柴堆得离灶太近，认为容易引发火灾，就提出了“曲突（烟囱）徙薪”的建议。主人不采纳，后来果然失火了。《淮南子·人间训》也说：“百寻之屋，以突隙之烟焚”。可见火灾确与某些不安全因素有关，是不是索先已观察到黄平舍中有隐患的苗子存在，因而占断他的梦是火起的预兆呢？当然这只是一种假想。但索既然说他占梦是“审测而说”，那么他的占断不会毫无根据，这一点是可以肯定的。

张宅骑马之梦和黄平见马之梦，索都用八卦换码法把“马”转变为“火”，这是他对“审测而说”的需要。但也可见索说自己的“实无书也”，是一句真话。因为根据梦书，梦中骑马或梦中见马都不是凶兆。《敦煌遗书》伯3908《新集周公解梦》有这样的条文：

梦见牛马者，有大吉。

梦见骑马者，远信来。

看来索确实不是凭梦书为人占梦的。他成功的秘诀，就是在“审测”上用功夫。

《隋书·经籍志》著录有周宣等撰的《占梦书》一卷，不知是不是后人假托周宣之名编的。因为周宣自己占梦，每次都因人因事因时而异，绝不死搬书本，硬抠条文。

周宣享有盛名，主要靠的还是“审测而说”。最有名的例子，就是魏文帝黄初二年，他为魏文帝曹丕占的两个梦。当时他入出宫禁，信息灵通。对宫闱秘闻颇有所闻。曹丕即位之前，与胞弟曹植久有立嗣之争，曹丕得位之后，还忌曹植之才，这是众所共知的。曹丕将曹植的党羽丁仪、丁廙诛杀，矛头对准曹植，这也是人所共见的。正在此时，曹植酒醉，悖慢劫胁曹丕派去的使者，为有司所劾。曹丕很想趁机有个大动作。可是曹植是卞太后宠爱的儿子，曹丕碍于母后之面，只得把曹植贬为安乡侯了事。

就在这个阶段，曹丕做了个梦，梦见自己用手摩钱上的纹，想把纹摩去，却越摩越明。他就把这梦告诉周宣，问他有什么说道。周宣是何等机灵的人，对曹丕当时的心理动态了如指掌，故意怅然不答。曹丕重又问了一遍，周宣这才一语道破他的心事说：“这是陛下的家事，虽然本意想这样，而太后不听，所以钱纹摩灭不了，反而更明了。”周宣释这个梦，完全从实际出发，针对梦者的心理，说得梦者不能不服。曹丕还有一个梦，也被周宣说中了。黄初二年（221）是曹丕登基的第二年，做了皇帝，自然要立皇后。他早年宠幸的甄氏，因渐近中年，未免色衰失宠，所以曹丕将她留在邺城，没有带到新京洛阳

来。曹丕身边的郭贵妃，此时最得宠爱，他有意立她为后。在这样的情势下，甄氏深深感到失落，她本以贤惠见称，此时也不免口出怨言了。曹丕听说，为之大怒。这些宫廷秘闻，在魏朝上层贵族集团内部其实已不是什么秘密了。六月的某一天，曹丕问周宣一个梦："我昨夜梦见一股青气，从地升起直上至天，是什么意思？"周宣占梦说："青气从地升天，象征天下当有贵女子冤死。"这句回答，一下子触动了曹丕的内心隐私。原来他日前刚派了一个使者，持玺书到邺城去赐甄氏死。听了周宣的话，曹丕顿时起了懊悔的心，连忙再派人去追使者，哪里还来得及，甄氏已经奉诏自杀，香销玉殒了。曹丕派使者去赐甄氏死，这事周宣不可能知道。但当时甄氏的命运不佳，他是已经看出来了。占这个梦，也有点"蒙"也没有"蒙"。而结果却是十分准。

《洛阳伽蓝记》卷二记城东诸寺以后，介绍了一个"意思深长，善于解梦"的杨元慎，说北魏时人把他比作周宣。这杨元慎又是怎样占梦的呢？《洛阳伽蓝记》说：元慎解梦，义出万途，随意会情，皆有神验。"义出万途，随意会情"，也是"审测而说"的意思，都是指的了解梦者实际情况，善于分析梦者心理。只有这样释梦，才能把梦释得更圆滑，更有针对性，也才能收到"神验"的效果。

演绎和推理占梦

术士占梦有时也借助演绎和推理，由所梦物象演绎和推理出与之有内在联系或逻辑关系的物象，然后再推理或演绎，据以占验吉凶，传说有个姓孙的人一心想求官，夜梦双凤落在两只拳头上。醒后孙某窃喜，以为将有吉星高照。但他不放心，就去求问占梦士宋董，宋董说："凤凰非梧桐不栖，非竹实不食。看来你将有凶事，非苴杖即削杖。"这里，宋董使用的就是演绎和推理法。没有梧桐树引不来金凤凰，因此说起凤凰，人们就自然地想起梧桐树。传说凤凰食竹籽。这么一演绎，双凤落在孙某的双拳上就有了第一个答案，即孙某手中当持有木或竹。古代丧仪，人们只有在遭逢丧父或丧母时才手持竹杖或木杖，丧父持竹杖即苴杖，丧母持木杖即削杖。根据这种丧仪，宋董推理出孙某将有丧父或丧母之凶事。隋炀帝大业年间，有人也是梦凤凰落在手，自以为是吉兆，请术士萧吉占之。萧吉对他说："你这个梦是极不祥之梦。"那人听了十分恼火，认为萧吉胡说八道。过了十几天，那人果有丧母之灾，于是问萧吉为何而知梦凤鸟落手上是不祥之梦，萧吉的解释与宋董一模一样："凤鸟非梧桐不落，非竹实不食。所以止君手上者，手中有桐竹之象。《礼》云：'苴杖，竹也；削杖，桐也。'是以知必有重忧耳。"这两个故事，前者出自《集异记》，后者见载于《大业拾遗记》，皆出之唐人手笔。看来唐人对占梦不仅很感兴趣，而且很有讲究。

占梦与迷信

古人占梦既没有独立的系统的理论，因而只好借助其他术数和方法，只要能够用来解梦，不管是《易》术还是五行术，不论是隐语、拆字还是音训，也不论是演绎、推理还是比附、附会，只要可以利用，一概接受。可以说中国古代的占梦术是货真价实的“拿来主义”，正因为它总是依附于别的术数，有时就不免牵强附会。所以，释梦者总是想法使所释之梦能迎合梦者的某种心理欲望，他们往往是先分析梦者的心理状态，然后据此“圆梦”，结果梦者获得了一种似是而非的心理满足，反倒以为释梦者们的占梦非常灵验。王符曾经指出：

梦本困不了察之称，而懵愦冒名也。故亦不专信（梦）以断事。人相对计事，起而行之，有不从，况于忘忽（惘惚）杂梦，亦可必乎?

《说文》日：“梦，不明也。”所谓“困不了察之称，而懵愦冒名也”，正是此意。在王符看来，梦的内容本就模糊不清，人们在处理各种事情的过程中，常常是原来商量好的计划还要修改或改变。模模糊糊的杂梦，怎么必定会有应验呢？王符讲得很有道理。如果说梦中的潜意识活动也有某种认识的功能的话，这种功能绝不能同自觉意识相提并论，更不可能超过自觉的意识。显然，“专信梦以断事”，无论同鬼神有没有联系，实际上也是对潜意识的一种迷信和崇拜，因而这是一种很落后的愚昧的观念。

有人曾这样提出问题：既然凡梦均有原因，那么原因难道不预示其结果吗？这是把两个问题混淆在一起了。“原因必定预示其结果”。一般来说，这个判断是正确的，要知道，梦本身就是一定原因在人的精神生活中所产生的一种结果，产生梦的原因，同时在现实生活中又会产生一种结果。这两种结果虽然都是由同一种原因产生的，但彼此之间并无必然的联系，因此二者可能一致，也可能不一致。特别是梦作为一种结果，如前所述，属第二性的东西。由于梦的模糊性和虚幻

性，二者的一致虽不能完全说没有，但可能性实在很小。反过来再从现实生活中的结果来看，有可能梦象在前结果在后，二者完全一致，但先后关系不等于因果关系。原始的梦兆观念和后来的占梦迷信误以为梦同事物的未来之间有一种因果关系，甚至是必然的因果关系，因而把人们的认识引向邪路。